

جوستافو جوتسي

القوانين والحضارات

القانون الدولي تاريخه وفلسفته

ترجمة د. حسين محمود

جوستافو جوتسي

القوانين والحضارات

القانون الدولي تاريخه وفلسفته

ترجمة

د. حسين محمود

مراجعة

د. عزالدين عناية

KZ1242 .G69125 2023

Gozzi, Gustavo, 1947-القوانين والحضارات: القانون الدولي تاريخه وفلسفته / تأليف جوستافو جوتسي ؛ ترجمة حسين محمود ؛ مراجعة عزالدين عناية. - ط. 1. - أبوظبي : دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2023.

ترجمة كتاب : Diritti e Civiltà: Storia e filosofia del diritto internazionale تدمك: 978-9948-04-816-9

1- القانون الدولي- تاريخ. 2- الحضارة- تاريخ. أ- محمود، حسين. ب- عناية، عزالدين. ج- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإيطالي: Gustavo GOZZI, *Diritti e Civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale* 2011 by Società editrice il Mulino, Bologna©

صدر بموافقة مكتب تنظيم الإعلام- وزارة الثقافة والشباب- رقم الطلب MC-03-01-0809926.

طبع في المتحدة للطباعة والنشر- أبوظبي- 80022220





القوانين والحضارات

نرفع آيات الشكر للطبيعة على استعصائها، وعلى الغرور الذي يثير الخصومة الحاسدة، وعلى شهوة الثروة والهيمنة التي لا تُقهر! فبدونها كان من شأن التدابير الطبيعية الفطرية في الإنسانية أن تظلّ راكدة بلا تطوّر إلى الأبد. يريد الإنسان الوفاق، لكن الطبيعة تعرف أفضل منه ما الأصلحُ لجنسه. إنها تريد له الخلاف.

إيمانويل كانط، «**فكرة للتاريخ العالمي من وجهة النظر**

الكوسموبوليتانية» (1784) لم تكن الأرض أرضاً، ولا البشر بشراً، لا، لم يكونوا إلا بشراً. حسناً، إنّ أسوأ ما في هذا هو الشكّ في أنهم ليسوا إلا بشراً.

جوزيف كونراد، «**قلب الظلام**» (1899)

مقدّمة الغرب وقانون الشعوب

طال أمد تأليف هذا الكتاب، وازداد مشقّةً، ذلك أنّ مشروعه الأول لم يكتب له أن يستمرّ، واستُبدِل به منظورٌ جديد، هو الذي يرافقنا في جميع مراحل العمل الآن.

في البداية، كان البحث يهدف إلى دراسة العلاقة بين سيادة الدول وحقوق الإنسان في سياق القانون الروماني القديم، فيما هو معروف بـ «قانون الشعوب»، ثم القانون الدولي. وتدريجياً زادت كثافة هذا الهدف وثراؤه بفضل «الاكتشاف» الذي وجدناه متضمّناً في مذهب القانون الدولي، ويتمثل في الرؤية الاستعلائية للغرب تجاه الحضارات والثقافات الأخرى، وكان ذلك بفضل عمل م. كوسكنييمي، مؤلّف كتاب «**نظام الخطاب**» (بالمعنى الذي قصده ميشيل فوكو).

وهكذا حُدِّدَتِ الفرضيةُ الرئيسة للكتاب بوضوح أكبر من أيّ وقت مضى، والتي يمكن تلخيصها في تأكيد استمرارية خطاب الهيمنة الغربية من بداية العصر الحديث إلى الواقع المعاصر.

وجّه هذا المنظور قراءة كلاسيكيات قانون الشعوب الروماني (*ius gentium*): من فيتوريا (Vitoria)، إلى فاسكيز (Vasquez)، إلى جروتسيو (Grozio)، وبوفيندورف (Pufendorf)، وفاتيل (Vattel)، وكانط (Kant). ويمتد المفهوم نفسه من خلال قراءة المؤلفين المعاصرين: من شميت (Schmitt)، إلى بول (Bull)، إلى راولز (Rawls).

لذلك حدد الكتاب تاريخين متوازيين: من ناحية تاريخ تشكيل نظام الدول، وظهور المجتمع الدولي والخطوط العريضة للنظام العالمي الجديد. لكن هذا ليس سوى جانب واحد من جوانب الواقع حيث إنّ البحث قد حدد، من ناحية أخرى، تحولات الخطاب الغربي: من تفوّق الشعوب المسيحية، إلى تفويض الدول المتقدّمة على الشعوب المتخلّفة، إلى خطاب الحوكمة الصالحة، أو الحكم الرشيد اليوم واستغلال حقوق الإنسان.

1. بصرف النظر عن التساؤل حول وجود قانون دولي في العصور القديمة والوسطى، وُضِعتْ بداية البحث في عصر تشكيل النظام الحديث للدول بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين [1] ومن نقطة معينة. من وجهة النظر الفقهية، في المدرسة السكولائية الإسبانية الثانية في النصف الأول من القرن السادس عشر، ولا سيما في أعمال فرانسيسكو دي فيتوريا (Francisco de Vitoria) وفرناندو فاسكيز دي مينتشاكا (Fernando Vasquez de

Menchaca).. ويعود الفضل لـ ف. فيتوريا في إعادة تفسير تعريف قانون الشعوب الروماني (*ius gentium*) الذي يمكن العثور عليه في «مدوّنة القوانين الحضرية [2] [3]»، مع استبدال مصطلح «الشعوب [4]» بمصطلح «البشر». مكّنت نقطة التحول هذه من إدخال بحث العلاقة القانونية التي يضعها قانون الشعوب الروماني بين الشعوب وتمثيل المجتمع الدولي الذي يعبّر عنه هذا القانون [5]. ويقف القانون الطبيعي خلف تأسيس قانون الشعوب الروماني، بحيث وَجَدت العلاقاتُ القانونية بين الدول تسويغَها في مفهوم طبيعي وعالمي، تنحدر منه حقوق البشر والشعوب.

ودُرِس عمل ف. دي فيتوريا، في الفصل الأول، بكل ازدواجيته: فمن ناحية اعترف هذا المؤلف بحقوق شعوب العالم الجديد، وحقوق الملكية الخاصة بهم، ولم يقبل بإمكان شنّ «الحرب العادلة» ضدّهم بسبب اختلاف العادات، ولكنّه من ناحية أخرى، انتهى إلى إضفاء الشرعية على الغزو الإسباني باسم الدعاية للدين المسيحي بتكليف من البابا. ويتّضح التعقيد في عمل فيتوريا أيضاً عند تحليل المواجهة بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي، في الفضاء الجيوسياسي للبحر الأبيض المتوسط. اِعترف فيتوريا بإمكانية إبادة المسلمين، الذين يُعَدّون أعداء دائمين للديانة المسيحية، لأسباب تتعلق بالأمن و«السلام». وهكذا قد طرحت بداياتُ فكرة صدام الحضارات نفسَها قبل وقت طويل من الأطروحات التي صاغها هنتنجتون في التسعينيات من القرن الماضي.

وكذلك كان المذهب اللاحق لأوجو جروتسيو قد تأثر بعمق بمفهوم قانون الشعوب الذي تصوّرته المدرسة السكولائية الإسبانية الثانية. وعلى وجه الخصوص يتناول الفصل الثاني المخصص للمؤلف الهولندي التوتّرَ المتضارب بشدة الذي تجاوز في فكره العلاقة بين حقوق الإنسان وسيادة الدول، والذي تمّ حله، مع التأكيد الكامل لنظام الدول الحديث بعد صلح ويستفاليا.

ولكن تطورات نظام الدول هذا تُحَلَّلُ أيضاً من منظور ترسيخ الاستعمار الغربي. ويظهر هذا بشكل خاص من تحليل العمل الأساسي لجروتسيو، «**قانون الغنيمة**» (*De iure predae*). وعلى هَدْيِ ما جاء به فيتوريا، ولكن بأفق أصبح الآن علمانياً بالكامل، أبرز جروتسيو كيف أنّ الرغبة في الاستيلاء على ما تملكه الشعوب الأخرى كانت دائماً متخفية تحت قناع الرغبة في إدخال الحضارة إلى مناطق همجية، وإن استغلّ جروتسيو هذا التحليل للدفاع عن الأسباب التي ساقها الهولنديون للاعتراض على التوسع الاستعماري البرتغالي. ويسمح لنا تحليل كلاسيكيات قانون الشعوب الروماني (*ius gentium*) بإعادة اكتشاف الحجج نفسها التي ما تزال تُستَخدم اليوم من قِبل «الحضارة الغربية» لتوسيع هيمنتها على مناطق وحضارات أخرى من الأرض.

إنّنا نُعِدُّ هذه الموضوعات هي الموضوعات الأساسية في هذا الكتاب، وعولجت بعمق في الفصل الخامس المخصَّص للعلاقة بين القانون الدولي والحضارة الغربية. فهذا الفصل يحلّل المفاهيم التي كانت أساس القانون الدولي في القرن التاسع عشر، من خلال دراسة مؤلفين مثل بلنتشلي (Bluntschli)، ولوريمر (Lorimer)، وويستليك (Westlake)، ثم يتابع تطوّرها حتى القرن العشرين. طُوِّرَ القانون الدولي في القرن التاسع عشر بحسبانه مشروعاً أوروبياً: لقد كان

تعبيراً عن وعي أوروبي مشترك، وكان يُعَدُّ نتاجاً لجماعة الشعوب الأوروبية، التي صُوِّرَتْ على أنها جماعة الشعوب المسيحية و«المتحضرة» (م. كوسكنييمي - M. Koskenniemi).

في الواقع - وهذه هي الأطروحة المركزية للفصل - كان القانون الدولي الغربي، حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واحداً فقط من بين مجموعة من الأنظمة القانونية الدولية - ولا سيما النظام المركزي ونظام القانون الدولي الإسلامي المسمى السِّيَر - التي عبّرت عن نفسها بحسبانها عالمية الطابع، تماماً مثلما ادّعى النظام القانوني الأوروبي. وبناء على ذلك تكون إحدى النتائج ذات الصلة الوُثقى بالكتاب هي الاعتراف بأنّ الزعم بعالمية النظام القانوني الدولي الغربي ليس صحيحاً، وإنما هو نسبي وحسب. وبهذا المعنى، يدعو الكتاب القارئَ إلى النظر إلى الغرب بنظرة «الآخر».

لم يُشكَّل القانون الدولي إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعبيراً عن «مجتمع عالمي»، عندما أُجبرت الإمبراطورية العثمانية والصين واليابان على الدخول في النظام القانوني الإقليمي الذي كان يدور حول أوروبا. استمرّ نظام علاقات التفوق والسيطرة للغرب حتى حقبة ما بعد الحرب الثانية، عندما شُكّل مجتمع دولي، في حقبة ما بعد الاستعمار، من أنظمة سياسية مختلفة تماماً؛ لأنها قائمة على مفاهيم تنتمي إلى ثقافات متباينة بشكل عميق. ولكن لكي يُعَرَّفَ النظامُ القانوني على أنه نظام عالمي، يجب أن يقوم على مبادئ ومفاهيم لا تقتصر على الغرب وحسب، بل ليست غربية. ولذلك يركز الفصل الخامس على بعض المقترحات التي تُقدّم منظوراً «متعدد الحضارات»، لا سيما في مجال القانون الدولي لحقوق الإنسان (أونوما يازواكي (Onuma Yasuaki)، عياض بن عاشور، عبد الله أحمد النعيم).

2. يجب أن نضيف بعد ذلك أن التفكير الذي اتبعناه في الكتاب وضع جنباً إلى جنب البحث مع المقارنة بين أهم عناصر التراث الفقهي في مجال الدراسات الدولية، في إطار تحليل نسبية النظام القانوني الغربي: علاوة على التراث الجروتساني (من جروتسيو إلى هـ. بول «H.Bull»)، تيار الكوسموبوليتانية - من كانط (الفصل الرابع)، إلى كيلسن (Kelsen) الفصل السادس)، إلى راولز (الفصل التاسع)، إلى هابرماس (Habermas) الفصل الثالث عشر) - وتيار الواقعية (ديهيو Dehio، كـ. شميت C. Schmitt، ومورجنثا Morgenthau) الفصل السابع). وبذلك يواجه الكتابُ - بعد أن عالج بالتحليل كتاب أوجو جروتسيو - التحولاتِ في قانون الشعوب الروماني، مع التوقف عند بعض اللحظات الحاسمة، وحتى الجدال الحالي في القانون الدولي المعاصر.

في المقام الأول، تُعالَجُ صياغة «القانون الكوسموبوليتاني» في الفكر الكانطي (الفصل الرابع)، والتي نشأت بحسبانها محاولة للتغلّب التدريجي على سياسات القوة للدول ذات السيادة في القرن الثامن عشر، ونقداً للاستعمار الغربي، من منظور فلسفة التاريخ التي تهدف إلى وضع مركزية حقوق الإنسان في العلاقات الدولية في مواجهة الدول: وهو مفهوم لم يتحقق إلا من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 [6].

لا يُفَسّر الفكر الأممي الكانطي على أنه تصور طوباوي، بل على العكس من ذلك، بعدّه رؤيةً واقعية بقوة، بفضل تمثيل المسار الضروري نحو السلام، وإن كان ذلك على نحو مثالي لا يمكن بلوغه.

بعد ذلك نتناول مشكلة أزمة سيادة الدول القومية في المدة الممتدة بين القرنين التاسع عشر والعشرين (في الفصل السادس)، من منظور الكوسموبوليتانية، من خلال التفكير الذي جاء به هانز كيلسن (Hans Kelsen)، انطلاقاً من إدراكه لتلك الأزمة، لتطوير مفهوم أحادي الجوهر للقانون الدولي، مقارنة بالقانون الداخلي للدول. وقد شكك تحليله في مبادئ مذهب القرن التاسع عشر الذي اختزل القانون الدولي في قانون خارجي للدولة، تعبيراً عن سيادة الدولة القومية. بدلاً من ذلك، استأنف تراثاً فكرياً، يعود إلى كتاب كريستيان وولف وفكرته عن «المواطَنة المثلى» (*civitas maxima*)، التي أُتّخِذت شكلاً مؤسسياً لمجتمع جديد من الشعوب. وهكذا طوّر كيلسن مفهوماً يتجاوز أي منظور تعاقدي، ووضع القانون الدولي بعدّه نظاماً أعلى مستقلاً عن إرادة الدول. تتوافق مع هذا المذهب أيديولوجيا «السلمية» في مقابل أيديولوجيا «الإمبريالية» للدول القومية.

على هذه الأسس يُبنى النموذج الذي يمكن تطويره إلى القانون الدولي اليوم، وينبغي أن تكون مبادئه على النحو التالي: «إضفاء الشرعية» الكاملة على الحرب بحسبانها عقوبة ضد انتهاكات النظام القانوني الدولي؛ وإمكانية تعريف العلاقة بين القانون والأخلاق من خلال تحديد معيار المسؤولية الجنائية الفردية لانتهاك حقوق الإنسان ومبادئ الولاية القضائية الجنائية الدولية. ولكن النص يُثبت عدم جدوى هذا النموذج الكيلسني (نسبة إلى كيلسن)، في ظلّ وجود نظام للعلاقات الدولية، تهيمن عليه القوى العظمى من جانب واحد.

واستمراراً للمنظور الكانطي، يتعامل الكتاب أيضاً مع فكر جون راولز (في الفصل التاسع) الذي يُقدِّم، جنباً إلى جنب مع القانون الدولي، مفهوم قانون الشعوب، والذي يتضمّن جميع مبادئ القانون الدولي الوضعي. محاولة راولز هي تحديد الأسس المشتركة للقانون الدولي في مواجهة تعددية الدول والأيديولوجيات الحاملة لها: من الأيديولوجيا الديمقراطية الليبرالية إلى مبادئ الشريعة الإسلامية.

وهو يحاول تحديد الشروط الممكنة للتعايش ضمن «مجتمع سياسي عادل للشعوب». على وجه الخصوص، يعترف «حق الشعوب» لراولز بحقوق الإنسان معياراً مشتركاً، يمكن أن يكون أساساً للانتماء إلى مجتمع الشعوب العادل، بغضّ النظر عن أي دلالة أيديولوجية -سواء كان ذلك القانون الطبيعي أو القانون الإسلامي. بهذه المعايير، يعود راولز إلى موضوع الحرب الحرج، الذي يجد أسس شرعيته في ضمان الأمن، أي في الدفاع عن النفس، أو في «استثناء حالة الطوارئ القصوى».

حاول المسار المتَّبع حتى الآن تسليط الضوء على تحولات القانون الدولي، من قانون الشعوب (*ius gentium*) في العصر الحديث إلى القانون الدولي المعاصر، وتطوير بعض

الجوانب المحددة للعلاقات المعقدة التي حدثت تاريخياً، بين حقوق الإنسان، وحقوق الشعوب، وسيادة الدول.

ثم نتناوَل بعضَ القضايا المحدِّدة للعلاقات الدولية: فمن جهة نتناول المفاهيم الغربية لحقوق الإنسان في القانون الدولي مقارَنة بإعلانات الحقوق الإسلامية (الفصل العاشر)؛ ومن ناحية أخرى نعالج تفسير القانون الدولي من منظور العالم الثالث (الفصل الحادي عشر).

في الحالة الأولى، نوضح بجلاء أنّ القانون الدولي يشتمل في الواقع على تعددية الأنظمة الدولية، بسبب الاختلافات الثقافية التي تقسّم الشعوب. وانطلاقاً من هذا الوعي، أجرى البحث مقارنة بين الرؤية الغربية والإسلامية للحقوق لتلمّسِ الأسباب المحتملة للتقارب: ربما يمكن التعرف عليها في المحاولات الفقهية، التي ما تزال محدودة في العالم الإسلامي، لإعادة تفسير المصادر الدينية الإسلامية من منظور تاريخي.

ويبيّن الفصل العاشر الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي منذ العمل التحضيري للإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948. ولكن بدءاً من إعلان برشلونة لعام 1995، حُدِّدَ البحر الأبيض المتوسط بعدِّه المنطقةَ الجيوسياسيةَ، نظراً لتراثها القديم من الحضارات (اليونانية والرومانية واليهودية والمسيحية والإسلامية) التي تشاركت، وأثرت في بعضها البعض، بحيث أظهرت إلى الوجود «لقاء بين الحضارات» ضد الرؤية الأطلسية لأمريكا الشمالية لما يسمى «صدام الحضارات».

ثم يطوّرُ الفصل الحادي عشر بعمق نهجاً محدداً في تحليل القانون الدولي اليوم: وجهة النظر التي تأخذ في الحسبان القانون الدولي الغربي من منظور العالم الثالث (Twail - Third World Approaches International Law). وفي هذا الفصل دُرست أطروحات مؤلفين مثل (أناند - Anand، أنجي - Anghie، جاثي - Gathii، راجاجوبال - Rajagopal، جروفوجوي - Grovogui، شيمني - Chimni وآخرون) والذين كانت لهم بعض الأطروحات الدقيقة: أولاها الأطروحة التي بموجبها يمثّل القانون الدولي النظام القانوني الذي طوّر الأيديولوجيا التي شرعنت الاستعمار. وثانيها، تأكيد أنّ القانون الدولي يضع نفسه في خدمة التوجهات الاستعمارية الجديدة للقوى الغربية.

أخيراً يأتي الباب الختامي لتحليلات الكتاب، في الفصل الثاني عشر، يعرض شروط أي لقاء محتمل للحضارات من وجهة نظر القانون الداخلي. يتناول هذا المنظور مشكلة تأسيس الحقوق من خلال تحليل علاقة «الكرامة - الحقوق»، مع دراسته بصفة خاصة من المنظور الغربي ومن منظور التراث الإسلامي. من هذا نستمدّ الحاجة إلى الحقوق الثقافية لحماية الهويات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، والتي تعبّر عن الحاجة إلى توسيع ديمقراطياتنا في اتجاه تعددية قانونية، تهدف إلى تعديلها بشكل عميق، فقط إذا أصبحت الديمقراطيات الغربية قادرةً على تحقيق تكاملٍ، في وسعه الاعتراف بخصوصية «الآخر» واحترامها، وكانت قادرة على تقديم نفسها وقبولها بحسبانها طرفاً في الحوار، «حوار الحضارات»، من قبل البلدان التي تنتمي إلى حضارات وثقافات أخرى.

وهناك فصل أخير (الفصل الثالث عشر) يناقش إشكاليةَ الجدل الغربي حول الأطروحات المتعلّقة بـ «دسترة القانون الدولي» بناء على رؤية المؤلِّفين المعاصرين مثل هابرماس (Habermas)، وتوموستشات (Tomuschat)، وفون بوجداندي (von Bogdandy)، ومقارنتها مع قوة «الإمبراطورية» في العلاقات الدولية. ومن جانب آخر أعيد فحص معارضة ما يسمّى بـ «العالم الثالث» لمشروع الحكم العالمي ومطالبات «حقوق الشعوب». وختاماً نرى أن المستقبل يبدو غير متوقع...

شكر واعتراف بالفضل

هناك ديون فكرية عديدة يجب الاعتراف بها تجاه من أسهم في إنجاز هذا الكتاب.

سمحت لي المناسبة السعيدة للتدريس والبحث في مقر رافينا لجامعة بولونيا بأن ينفتح فكري -تطوّرَ دائماً في سياق التراث الفكري الغربي- تجاه الحضارات والثقافات الأخرى، ولا سيما الحضارة الإسلامية.

أنا معترف بالفضل لزملائي في جامعة فرانكفورت إم ماين لجميع الاقتراحات التي نقلوها إليّ: إلى إي. ديننجر (E. Denninger) للمناقشة المستمرّة حول أهم قضايا الثقافة القانونية الألمانية، وإلى م. ستولايس (M. Stolleis) على المحادثات المحفزة التي أقيمت في معهد ماكس بلانك للدراسات الأوروبية (Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte)، وإلى ج. فرانكنبرج (G. Frankenberg) لتعريفي بأعمال م. كوسكنييمي (M. Koskenniemi).

وإنّني كذلك مَدين بالكثير لدانيلو دزولو (Danilo Zolo) ولصداقته الثمينة. قمت مع دانيلو دزولو برحلة علمية طويلة: من الدراسات حول سيادة القانون، إلى التفكير في البحر الأبيض المتوسط، إلى قضايا العدالة الجنائية الدولية. أشكر دزولو ومجموعة قانون الشعوب الروماني (Iura Gentium) بأكملها على المحفزات الفكرية المستمرة التي تلقّيتها. إنني مقر بالفضل بشكل خاص لستيفانو بيتروباولي (Stefano Pietropaoli) على المناقشات المهمة حول فلسفة القانون الدولي، وخاصة حول عمل كـ. شميت (C. Schmitt). أنا مدين للوكا باتشيلي (Luca Baccelli) بأفكار مهمة حول فلسفة القانون الدولي في أوائل العصر الحديث، ولا سيما في أعمال بارتولوميه دي لاس كاساس (Bartolomé de Las Casas).

وإلى أصدقاء وزملاء تشيرسفيد (Cirsfid) - كارلا فارالي (Carla Faralli)، وجورجيو بونجوفاني (Giorgio Bongiovanni)، وألبرتو أرتوزي (Alberto Artosi)، ونينو روتولو (Nino Rotolo)، وسيلفيا فيدا (Silvia Vida)، وفرانشيسكا فاينزا (Francesca Faenza)، وإيفان بوبوليزيو (Ivan Pupolizio)، وكيارا فالنتيني (Chiara Valentini) - أدين بمتعة التأملات والمناقشات التي لا تنتهي حول قضايا الدستورية والتعددية الثقافية والنسبية الثقافية.

الدَّيْن الفكري ذو الصلة بشكل خاص هو الدَّيْن الذي أعترف به تجاه مجموعة العلماء الذين ينتمون إلى شبكة «تويل» (TWAIL) ويتّبعون نهجها.

إلـى لويـجي فيرايولـي (Luigi Ferrajoli)، بسـبب وضوحه الكبير واتساقه الفكـري، أَدين بأطروحات مهمة حول موضوع الحقوق الأساسية. ومع بير تشيزاري بوري (Pier Cesare

(Bori، كان هناك نقاش مستمر ومحفز دائماً حول حقوق الإنسان. كما أجريت مناقشة مثمرة ومعمَّقة مع بيترو مانزيني (Pietro Manzini) حول مواضيع متعددة من القانون الدولي وأسسه. أشكر لورنزو جرادوني (Lorenzo Gradoni) على فحص بعض أجزاء الكتاب بكفاءة عالية. أنا مدين بالفضل كذلك لجيوفانـي بنناتـي (Giovanni Benenati) للترجمة الصوتيـة الدقيقة للمصطلحات العربية ولإتاحة الفرصة لي لخوض غمار دراسة اللغة العربية. وإلى أنّاليزا فوريا (Annalisa Furia) أدين وأعترف بالفضل لحافز فكري مستمرّ حول موضوعَيْ «القدرة» و«التنمية البشرية».

أنا شاكر لباربرا سورجوني (Barbara Sorgoni) للإرشادات الببليوغرافيّة العديدة والمهمة التي سمحت لي بتعميق المجال العلمي الأساسي للأنثروبولوجيا. وشكر خاص لكلاوديو تومازي (Claudio Tommasi) على اقتراحاته القيّمة حول موضوعات «الحضارة».

وأخيراً أنا معترف للغاية بالفضل لزوجتي باتريتسيا على المحادثات المستمرة والمتحمسة حول مواضيع التحليل النفسي وعلاقته بالأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان.

كان الدعم الذي تلقّيته من أمناء المكتبات، لويزا ومارا، من مكتبة قسم السياسة والمؤسسات والتاريخ لا يقدّر بثمن.

أخيراً الكتاب مهدى - كما هو الحال دائماً - إلى زوجتي باتريتسيا وابني نيكولو.

حاشية على النص

نُشِر الفصل الخامس بعنوان «القانون الدولي والحضارة الغربية»، في «**مجلد الشعوب والحضارات. من أجل تاريخ وفلسفة للقانون الدولي**»، تحرير ج. جوزي وج. بونجيوفاني، بولونيا، إيل مولينو، 2006.

Popoli e civilita. Per una storia e filosofia del diritto internazionale, a cura .di G. Gozzi e G

.Bongiovanni, Bologna, I1 Mulino,2006

ويعاد تقديمه هنا مع إضافة فقرتين جديدتين.

كما ظهر الفصل العاشر بعنوان «الإسلام والحقوق: المواثيق الإسلامية والمواثيق العربية لحقوق الإنسان»، بعنوان مختلف، في كتاب «**التراث الثقافي والنظم القانونية وحقوق الإنسان في منطقة البحر الأبيض المتوسط**»، تحرير ف. كولومبو وج. جوتسي، بولونيا، إيل مولينو، 2003.

Tradizioni culturali, sistemi giuridice e diritti umani nell'area de
. Mediterraneo, a cura di V.Colombo e G. Gozzi, Bologna,I1 Mulino.2003

ويعاد تقديمه هنا مع إضافة ثلاث فقرات جديدة.

أما الفصل الحادي عشر، «العالم الثالث والقانون الدولي»، فقد ظهر بالفعل في مجلد «**الغرب والنظام الدولي**»، حرّره ج. جوزي وبي مانزيني، تورين، جيابيكيلي، 2008.

L'Occidente el' ordine internazionale , a cura di G. Gozzi e P.
Manzini, Torino,Giappichelli,2008

ويعاد نشره هنا مع إضافة فقرة جديدة

.

الباب الأول

قانون الشعوب
وأصول القانون الدولي

الفصل الأول

حقوق الشعوب وقانون الشعوب

الأصول في العصر الحديث

اِتّسم رد الفعل الكاثوليكي في مواجهة الإصلاح البروتستانتي بتعزيز المبادئ الفقهية من خلال العودة إلى فلسفة توما الأكويني. وكانت هذه الفلسفة قد سُميت بالمدرسة السكولائية الثانية، وكان مركزها في جامعة سالامانكا الإسبانية. كما كان الدومينيكاني ف. دي فيتوريا (F. de Vitoria 1483-1546م)أحد كبار ممثلي المدرسة السكولائية الثانية.

كان السياق التاريخي الذي يعمل فيه شديد التعقيد والإنهاك. فقد كان عليه من ناحية أن يعارض الإصلاح البروتستانتي من خلال رد الكنيسة الكاثوليكية عليه. ومن ناحية أخرى، كان من الضروري تحديد واقع الدول ذات السيادة الناشئة في علاقاتها بالبابوية والإمبراطورية.

علاوة على ذلك، واجهت المسيحية مسألتين أساسيتين أخريين: في المقام الأول اكتشاف العالم الجديد وغزوه، وكان عليها أن تعثر على شرعية مناسبة لتحقيق هذا الغزو، كما كان يجب أن تجد شرعيته أساساً مناسباً، وفي المقام الثاني مواجهة السياسة التوسعية للإسلام، التي مثّلت تحدياً مميتاً للعالم المسيحي الغربي.

يسمح لنا التحليل والإجابات التي قدّمها دي فيتوريا لهذه المسائل الحاسمة بالتعرّف إليه، جنباً إلى جنب مع أوجو جروتسيو، بصفته أحد الآباء المؤسسين لما يسمّى في القانون الروماني بـ **قانون الشعوب** (*ius gentium*)، وهو ما يعادل القانون الدولي الحديث. ولذلك كان من الضروري مناقشة المبادئ التي وضعها في أساس قانون الشعوب أو الأمم من خلال تحليل بعض الجوانب الأساسية فيه: 1) مشكلة البابوية والإمبراطورية؛ 2) حقوق الشعوب؛ 3) أسس شرعية الغزو الإسباني؛ 4) معايير «الحرب العادلة».

1. المدرسة السكولائية الثانية في إسبانيا وأساس السلطة

في مواجهة سلطة كارلوس الخامس وفيليب الثاني المطلقة، طوّرت المدرسة السكولائية الإسبانية الثانية مذاهب القانون الطبيعي للسلطة السيادية المحدودة، والأساس التعاقدي للدولة واشتقاق السلطة السياسية من الشعب [7].

كانت لهذه الحركة نتائج راديكالية في إسبانيا سواء ضد البابا أو ضد الإمبراطور. عن هذا كتب دي فيتوريا: الإمبراطور ليس سيد العالم. حتى لو كان إمبراطور العالم، فإنه لا يستطيع الاستيلاء على الأراضي الأجنبية، وتنصيب حكام لها، وخلع الحكام القدامى، أو فرض الضرائب. ليس البابا سيداً مدنياً أو سيداً زمنياً للعالم بأسره، بالمعنى الصحيح للسيادة والسلطة المدنية [8] [9].

وقد أدى هذا الرفض للملكية العالمية إلى نتيجتين أساسيتين: إعلان القانون الطبيعي للبشرية جمعاء، أي قانون الشعوب، والاعتراف بتعددية السلطات المستقلة ذات السيادة [10].

أما لدى فرناندو فاسكيز (Fernando Vasquez) [11] ، وهو فقيه متأثر بفيتوريا، فإنّ قانون الشعوب يقضي بأنّ أصحاب الحق في السيادة هم كل من الأمراء والشعوب. وكان من رأيه أنّ الحكام ليسوا إلا وكلاء عن الشعوب، عُيِّنوا في مناصبهم في جمهوريات بموجب القانون. ومن هذا المنظور، احتضن قانون الشعوب كلاً من القانون الدولي، والقانون المحلي للدول [12].

لدى فيتوريا، تأتي السلطة من الله -من خلال الشعب- إلى الحاكم، الذي كانت سلطة الدولة بالنسبة إليه مؤسسة أسّسها الله، من خلال القانون الطبيعي، وصاحبها هو الشعب. وتنشأ سيادة الدولة من الجماعة السياسية، أي من الجمهورية [13] التي هي أساسها. وبهذه الطريقة، جاءت العلاقة الوثيقة بين سيادة الدولة التي أُكِّدَتْ على مستوى القانون الدولي، وحق تقرير المصير للشعب.

ويقول فيتوريا أخيراً: إن سيادة الدول مُنِحَتْ في إطار عقيدة (*totus orbis*) «العالم كله» [14]: وهو منظور وسع فكرة الجماعة السياسية الكبرى للشعوب ليشمل الدنيا كلها. ويتمثل الطابع الأساسي لهذه الجماعة في أنها مؤسسة على قوانين العدل والإنصاف.

2. حقوق الإنسان و«حقوق الشعوب» وقانون الشعوب الروماني في فكر فرانسيسكو دي فيتوريا

يُعبّر القانون الطبيعي بوضوح وصراحة عن مفهوم (*totus orbis*)، وهما كلمتان من اللغة اللاتينية تعنيان «العالم كله». وفي الواقع يفترض مذهب فيتوريا المساواة والتعادل بين البشر والشعوب في علاقاتهم المتبادلة [15].

يقوم هذا المفهوم على تأكيد أنّ البشر لديهم الطبيعة المادية والروحية نفسها التي تحدد تطورهم في داخل الجماعة. وهو منظور مأخوذ من الفلسفة الرواقية [16] التي تضع مبدأ مساواة الطبيعة البشرية بعدّها أحد الافتراضات الأولية للقانون الطبيعي. وأن أصل هيكل الدولة وأهدافها

على صلة وثيقة بتطلعات الأفراد. ولكن مصالح الأفراد تتقيد بالخير العام (*bonum commune*) [17]. ولا يقف في وجه الخير العام إلا الحياة، فهي وحدها الحق الذي لا يمكن انتهاكه بأي حال.

ويبدو الاهتمامُ بأعمال فيتوريا ومذهبه ـ عند البحث في تطور القانون الدولي ـ منطقياً في لزوم علاقة المساواة بين البشر من ناحية وبين الشعوب من ناحية أخرى. فالطبيعة البشرية نفسها هي الأصل في أنواع المساواة كافة، سواء بين البشر أو بين الشعوب جميعها. وفي هذا الصدد، يذهب طرح فيتوريا إلى حد تأكيد فكرة حقوق الشعوب.

باختصار: تقوم جماعة الشعوب والدول على الطبيعة البشرية نفسها، «التي تستمدّ منها أسمى المبادئ القانونية التي تنظّم الانتماء الطبيعي للإنسان إلى الدولة، وانتماء الدول إلى مجتمع البشرية جمعاء» [18].

إنّ الرابطة التي عقدها فيتوريا بين حقوق الإنسان الطبيعية وقانون الشعوب الروماني (*ius gentium*)، أي العلاقات بين الدول، دفعه إلى استخلاص استنتاجات ذات معنى مخلّ وبخاصة ما يتعلق بسياسة غزو إسبانيا: هذه تقديرات لها أهمية قصوى أيضاً في الجدل المعاصر.

وأهمّ المصادر التي يمكن اللجوء إليها لفهم أطروحات فيتوريا حول المساواة بين الشعوب وبين الدول هي جزء من «**الاعتدال**ـ *De Temperantia*»، و«**مسألة الهنود**- *Relectio de Indis*»، و«**مسألة الحروب**-*Relectio de iure belli* » ، وهي كتابات ثلاث فيها مبادئ مذهبه حول قانون الشعوب أو الأقوام.

كان السؤال: هل يمكن إخضاع شعوب العالم الجديد من خلال تبني عادات تتعارض مع القانون الطبيعي، وأعراف ضد الطبيعة، وممارسة القتل؟ ويؤكد فيتوريا أن الشعوب المسيحية نفسها ـ في الواقع ـ مذنبة بارتكاب مثل هذه الجرائم التي من شأنها أن تُسَوِّغ بالطريقة نفسها حرباً شنّها الهنود ضد المؤمنين المسيحيين [19] [20]. باختصار: يعادل فيتوريا بين الوثنيين والشعوب المسيحية فيما يتعلّق بحق إعلان الحرب [21].

ومع هذه المعادلة يعدّها فيتوريا حرباً مشروعة تلك التي تُشنّ دفاعاً عن حقوق الإنسان، ولا سيما ضد الضحايا البشرية [22]. وهذا الموقف يطرح الحياة الإنسانية بعدّها قيمةً سامية، ومن ناحية أخرى يفسح المجال على نحو غامض لتسويغ التدخل المسلح للغزاة الإسبان ضدّ شعوب العالم الجديد.

ومن منظور الدفاع عن حقوق الشعوب، تُطرَحُ الأطروحات التي تشير إلى الاعتراف بحقوق شعوب العالم الجديد على الخيرات الموجودة تحت أيديهم. والواقع أنّ فرض الحكم الإسباني، كما يقول فيتوريا، ليس مسوّغاً لكي يُسلب هؤلاء الناس ثرواتهم.

طُوِّرَتْ هذه الأطروحات بشكل أكبر في كتابه «مسألة الهنود» حيث يجادل فيتوريا، كما لحظنا سابقاً، بأن الإمبراطور ليس حاكم العالم كله (*dominus totius orbis*) لذلك لم يكن من الممكن إضفاء الشرعية على إخضاع شعوب العالم الجديد بهذه الطريقة. علاوة على ذلك يؤكّد فيتوريا أنّ أولئك الذي ينسبون الهيمنة على العالم (*dominium orbis*) إلى الإمبراطور، يجب أن يعترفوا بأنه لا يمارس سلطته بسبب الملكية (*per proprietatem*)، ولكن فقط للاختصاص القضائي [23] . يتوافق هذا مع الأطروحة الأخرى التي أيّدها فيتوريا، والتي أقرّت بأنّ شعوب أمريكا قبل اكتشاف الغزاة الإسبان أرضهم كانوا رعايا قانونيين، وكانت هناك علاقات مَلَكية بينهم. وفي هذا الصدد يمكن مساواتهم أيضاً بالشعوب المسيحية [24] . ولذلك يسمح الأساس القانوني الطبيعي لقانون الشعوب (*ius gentium*) - والذي له جذوره في الفقه الرواقي - ببناء «حق الشعوب أو الأقوام» الذي يتّسم بالمساواة في الحقوق بين الناس والشعوب.

3. شرعنة الغزو الإسباني للعالم الجديد

إن الأطروحات التي تبناها فيتوريا تنطوي على تعقيد أكبر من تلك النتائج المعروضة هنا حتى الآن. في الواقع لم تستبعد الأطروحات المتعلقة بحقوق الهنود شرعية الغزو الإسباني. لم يكن من رأيه أنّ اكتشاف الأرض الجديدة، ولا احتلالها، هما الحقّان القانونيان للغزو، من حيث إنّ هذه الأراضي كانت خاضعة لسيطرة تلك الشعوب غير المسيحية؛ وإنما كانت هناك حقوق شرعية أخرى. ومن بين تلك الحقوق أدرج فيتوريا - في المقام الأول - حق «المجتمع والتواصل» [25]، أي حق الإسبان في السفر والبقاء في أراضي الهنود (دون أن يلحقوا بهم أي ضرر)؛ والحق في شنّ حرب على الهنود إذا أراد ملوكهم ارتداد رعاياهم الذين اعتنقوا المسيحية إلى الوثنية. وتَدخّل إرادة البابا لمنح الهنود المتنصّرين حاكماً مسيحياً في عداد الحقوق المشروعة الأخرى للحكم الإسباني. يذكر فيتوريا أيضاً - كما لحظنا سابقاً - الدفاع عن الأبرياء ضدّ القوانين غير الإنسانية؛ أو الإرادة الحرة للهنود في استقبال ملك إسبانيا بصفته صاحب السيادة أو حتى طلب المساعدة الموجه إلى الإسبان من قِبل شعب ضدّ شعب آخر في خصومة معه.

ولكن كان في الأساس من الحقوق المشروعة - كما لحظ كـ. شميت - الحق الذي أُعلنَ عنه بحسبانه «الحق الثاني» وهو الأساس الحقيقي لشرعية الغزو الإسباني. يتمثل هذا الحق في التكليف البابوي بالتبشير [26]، أي تفويض البابا بالتبشير أو الحملة الصليبية، التي اشتقّ منها الطابع العادل للحرب، والتي يمكن خوضها على هذا الأساس، وشرعية الغزو الذي يُنجَزُ بناء على ذلك. وتتحمّل هذه الأطروحات بتداعيات مهمة للغاية: فهناك تداعيات تتعلّق في المقام الأول بالأفق الثقافي لـ «حق الشعوب» الذي صاغه ف. دي فيتوريا؛ ثم تلك المتعلقة بمعايير «الحرب العادلة» والعواقب المترتّبة عليها، والتي نتناولها في الفقرة التالية.

جادل المنظورُ الذي اتخذه فيتوريا بأنّ «البابا - مع أنه ليس حاكماً زمنياً كما قيل - يتمتّع بسلطة على الأمور الزمنية فيما يتعلق بتلك الأمور الروحية» [27]. ووفقاً لشميت، يعيد هذا المفهوم عقيدة فيتوريا إلى سياق مفهوم الجمهورية المسيحية (*respublica christiana*) في العصور الوسطى، حيث كانت البابوية والإمبراطورية نظامين للوحدة نفسها. أسّست سلطة الكنيسة أيضاً الطابع العادل للحرب التي يمكن خوضها من أجل التفويض الممنوح: أتاح التكليف البابوي تحديد السبب العادل للحرب بوضوح.

ولم تفشل هذه العقيدة إلا مع ظهور نظام الدول الإقليمية. والفجوة التي يتعذّر سدّها في المسافة التي ستفصلها بعد ذلك عن القانون الدولي الأوروبي لعصر العلاقات بين الدول. يعلّق شميت على التحول كما يلي: «القانون الدولي الحديث -العلماني تماماً- يقوم على السيادة الإقليمية للدول، التي ربما يمكنها عقد اتفاقيات منفصلة، ولكنها لم تعد تعترف بسلطة روحية مشتركة، صالحة على مستوى القانون الدولي، وتتعامل مع الأمور الكَنَسية على أنها من الشأن الداخلي البحت للدول» [28].

لن يكون معيار عدالة الحرب، في هذا المفهوم الحديث للقانون الدولي، هو سلطة الكنيسة، بل السيادة المتساوية للدول الإقليمية ضمن نظام القانون الأوروبي العام (*ius publicum europaeum*). وفي ظلّ هذا النظام المتوازن بين الدول، سيُتخلَّى عن معيار «القضية العادلة» وستُعَدُّ جميع الحروب التي تشنّها الدول ذات السيادة حروباً شرعية. وسوف تفسح الحجج الكنسية مكانها للحجة القانونية، وستحل محلّ الحجة الأخلاقية للقضية العادلة الحجة القانونية الشكلية للعدو الشرعي (*iustus hostis*) [29].

ومع ذلك - حتى إذا كان من الضروري الاعتراف بأنّ عقيدة فيتوريا ما تزال تقع في أفق الجمهورية المسيحية للعصور الوسطى - فمن الضروري أيضاً تأكيد الطابع المبتكر بقوة لمفهوم، يعترف بتعدّد الدول ذات السيادة والحقوق المتساوية للشعوب (التي وضع فيتوريا ضدّها بشكل متناقض شرعية الغزو الإسباني).

كما تجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ فيتوريا - مع صياغته على مستوى لاهوتي أخلاقي، [30] وليس على مستوى قضائي رسمي - قدّم نظاماً للحجج والحجج المضادة التي كانت تُستخدَم أيضاً في الجدال اللاحق في داخل القانون الدولي، كما سنرى على سبيل المثال في مؤلفات أوجو جروتسيو.

من الضروري الآن - كما أسلفنا - أن ندرسَ دراسة معمّقة معايير «الحرب العادلة»، والنتائج التي أسفرت عنها من المنظور الذي طرحه ف. دي فيتوريا.

4. فكرة الحرب العادلة عند فرانسيسكو دي فيتوريا

يقودنا تحليل الحقوق المشروعة في الغزو إلى تعميق موضوع «الحرب العادلة» في فكر ف. دي فيتوريا، في محاولةٍ لتقويم موقفه المثير للجدل، فيما يتعلق باكتشاف العالم الجديد وغزوه، وما يتعلق بحقّ السكان الأصليين لتلك الأراضي الجديدة، كما أن هناك حاجة إلى إدخال المزيد من عناصر التقويم.

كانت الحرب العادلة لفرانسيسكو دي فيتوريا في الأساس حرباً دفاعية، للردّ على القوة بالقوة؛ لذلك إذا أراد الهنودُ منعَ الإسبان من ممارسة أحد الحقوق الأساسية لقانون الشعوب (*ius gentium*)، على سبيل المثال التجارة الحرة (ius commercii) ، كان من المشروع للإسبان مقاومة القوة بحرب عادلة [31].

وبالمثل كان من المشروع للهنود أن يرفضوا بالقوة وجود الإسبان، إذا حملهم الخوف على حمل السلاح ضدّهم، مع محاولات الإقناع التي بذلها الإسبان معهم. في هذه الحالة يكون سبب الحرب التي شنّها الهنود هو «جهل لا يمكن التغلب عليه» (*ignorantia invicibilis*) [32]. وهكذا يمكن أن تصبح الحرب عادلة من كلا الجانبين، سواء للردّ على انتهاك أحد الحقوق، أو للرد بالسلاح على ما يمكن أن يكون ناجماً عن «جهل لا يمكن التغلب عليه».

هذه الأطروحات التي قدّمها ف. دي فيتوريا تميز بين الأعداء المذنبين وأولئك الذين ردّوا بالقوة فقط لأنهم لم يكونوا على دراية بـ «مسوّغات» الغزاة. ولكن حتى في هذه الحالة كانت لاحترام العدو البريء حدودٌ، وكان يمكن تجاوزها، ولتجاوز هذه الحدود تحديداً وضع فيتوريا مسوّغات الغزو والسلب. وقد كتب في الواقع عن هذا ما يلي: إذا كان البرابرة، مع تطمينات الإسبان التي أظهروها بالأقوال والأفعال، قد أصرّوا على شرّهم، وقاتلوا من أجل هلاك الإسبان، فلن يعود الإسبان قادرين على التصرف معهم كما لو كانوا أبرياء، بل بالطريقة نفسها التي يتصرفون بها مع الأعداء الغادرين، ويمكنهم ممارسة جميع حقوق الحرب، وتجريدهم من ممتلكاتهم، وتحويلهم إلى عبيد» [33].

لم يكن نشر الدين المسيحي فقط يمثّل لدى دي فيتوريا ـ كما يؤكد كـ. شميت ـ الحقَّ الشرعي الحقيقي للغزو، ولكن يمكن أيضاً عدُّ المقاومة الشريرة (الإصرار على الشرّ) ضد التصريحات والسلوكيات «السلمية» للإسبان سبباً وجيهاً لقمع الهنود. هنا، كما لُحِظ [34]، تحولت الحرب الدفاعية إلى حرب هجومية، وأمكن أن تُداس حقوق أحد الشعوب بوحشية. أصبح رفض الهنود «لأسباب» الغزاة، مهما كانت هذه الأسباب، مسوّغاً كافياً لحمل السلاح ضدهم. ذلك أن أسباب «الآخر» لم يكن لها أي قيمة بالمقارنة مع أسباب السلطة المسيحية. كان الغزاة الإسبان يعملون باسم مبادئ قانون الشعوب (*ius gentium*) التي طرحها فيتوريا على أنها «عالمية». لم يؤد عدم قبول هذه المبادئ إلى المواجهة، بل أضفى شرعية على الغزو والاحتلال: لم يكن هناك مكان لأسباب «الآخر». استبعدت «عالمية» قانون الشعوب الفرز على المستوى الداخلي، لم يعد

ممكناً الاعتراف بحقوق الشعوب إلا على أساس مبادئ قانون الشعوب الروماني. كان هذا هو أفق تفكير فيتوريا، وقد حمل في طياته محدودية مذهبه. على هذا الأساس، يَعُدّ الحكمُ النهائي أن دي فيتوريا بشكل لا لبس فيه مؤيدٌ للغزو الإسباني للعالم الجديد.

في كتابه «**مسألة قوانين الحروب**» (1539م) يوسّع دي فيتوريا وينظم الفكر حول حق الحرب، الذي بدأه في كتابه «**مسألة الهنود**»، معالجاً أربع مسائل: 1) هل يجوز للمسيحيين شنّ الحرب؟ 2) من لديه سلطة إعلان الحرب؟ 3) ما أسباب الحرب العادلة؟ 4) ما يجوز للمسيحيين فعله ضدّ أعدائهم؟ [35]

وعلى وجه الخصوص تطوّرَ فكر دي فيتوريا حول مسألة أسباب الحرب العادلة المطروح في كتابه «**مسألة الهنود**»، إلى ما صار مطروحاً في كتابه «**مسألة قوانين الحروب**»، على أساس سلطة أوغسطين (Agostino) وتوما (Tommaso)، وهو أنه لا يمكن شنّها إلا حينما يُشَنّ هجوم عليك [36]. ولكن، رداً على المسألة الرابعة المتعلقة بما هو شرعي في الحرب العادلة، تعمّق فيتوريا بشكل كبير في مشكلة الأسباب التي يمكن أن تبرر الحرب. وقد تساءل في الواقع: هل يمكن أن يكون قتل جميع المذنبين قانونياً؟ وردّ على تساؤله بنفسه، قائلاً: إنّ الحرب العادلة تُشَنّ «في المقام الأول للدفاع عن أنفسنا وعن ممتلكاتنا، وفي المقام الثاني لاستعادة الممتلكات المسلوبة، وفي المقام الثالث عقاباً على العدوان، وفي المرتبة الرابعة جاء شنّ الحرب من أجل إحلال السلام والأمن» [37]. والسبب الرابع على وجه الخصوص، المتعلق بالأمن، صار معياراً حاسماً لإدارة الحرب، لأنّ فيتوريا يجعله أساساً لإضفاء الشرعية على إبادة الأعداء المذنبين. ذلك أنه في الواقع يقول: «ولكن في بعض الحالات لا يمكن الحصول على الأمن إلا من خلال القضاء على جميع الأعداء. كما يبدو أن هذا هو الحال أساساً في الحرب ضد الكفار، الذين لا نتوقع منهم السلام أبداً، وتحت أي ظرف من الظروف» [38]. (في هذه العبارات، يتناول فكر فيتوريا أيضاً العلاقات مع العالم الإسلامي).

يحثّ هذا الاعتبار الأخير لفيتوريا على مزيد من التفكير. يعتمد مدى المشروعية في إدارة حرب عادلة (*ius in bello*) على معيار الأمن الذي يُعطى وفقاً لاحتمالات السلام. وشرح ذلك أنّ الكفرة، (يقصد المسلمين)، لا يقدمون أي إمكانية للتعايش السلمي، ذلك أنّنا «لا نتوقع منهم السلام أبداً، وتحت أي ظرف من الظروف»، فمن المشروع ممارسة سياسة الإبادة تجاههم لضمان سلامة القوى المسيحية. إنها فقرة مزعجة ذات أهمية غير عادية، تُظهر كيف يعود الصدام بين الغرب والإسلام إلى الوراء، وكيف يبدو أنه لا يمكن التغلب عليه أمام النظرة المسيحية لمفكر يهتم بحقوق الشعوب مثل فيتوريا. في الواقع يمثّل المسلمون (مثل اليهود) «الأعداء الدائمين» للديانة المسيحية [39].

تظهر مشكلة العلاقة مع الإسلام أيضاً في فقرة أخرى من كتاب «**مسألة قوانين الحروب**»، حيث يناقش فيتوريا في الجزء الأول من السؤال الرابع «ما هو مشروعٌ في حرب

عادلة». وفي هذا الصدد يتساءل - في مواجهة الشك الأول -: أيكفي لشنّ حرب عادلة أن «يتصورَ الأمير أن لديه قضية عادلة»؟ ويردّ دي فيتوريا بيقين قاطع بالنفي؛ لأنه إذا كان تصوّرُ الأمير أن له الحق في شنّ الحرب كافياً، فسوف يستتبع ذلك أن «تكون هناك حروب على الجانبين» [40]، فقد يمكن أيضاً عَدُّ «حروب الأتراك والعرب ضد المسيحيين عادلةً؛ لأنهم في الواقع يعتقدون أنهم يُطيعون الله» [41].

وهكذا ينفجر موضوع الدين في العلاقة بين الحرب والعدالة. هنا لم تعد المشكلة تتعلق بإصلاح خطأ يسبّبُ ضرراً، بل مشكلة اختلاف ديني في الإيمان بالله.

مرة أخرى يُوضَع مذهب فيتوريا على المحك، وهو في مواجهة تعقيد التحدي الذي يجب أن يواجهه، عندما يعارض اليقين في حقيقة العقيدة المسيحية، بالإقرار بأن «الأتراك» و«المسلمين» يؤمنون (خطأ) بأنهم يطيعون الله.

وهكذا يبدو أنّ العقل الغربي والعقيدة المسيحية عبارة عن نُصُبٍ من الجرانيت، لا يمكن أن تخدشه أسباب الهنود أو إيمان المسلمين.

ومن ثم يَستبعِد فيتوريا احتمال أن تكون الحرب عادلة على الجانبين كليهما. في حالة الأمراء المسيحيين وحدهم يبدو حكمه أكثر إشكالية. ففي المقام الأول، يعتقد أنه في حالة نشوب حرب بين ملوك مسيحيين، لا يجوز قتل جميع الأعداء، لأن ذلك سيكون ضاراً جداً «بالدين المسيحي». علاوة على ذلك - مع الأخذ بملحوظة تمت سابقاً في «مسألة قوانين الحروب» (في الطرح الثامن من الجزء الأول من السؤال الرابع) - يَلحظ فيتوريا أن الرعايا لا يمكنهم الحكم على أسباب الحروب، لأنهم في حالة الشك قد يرفضون طاعة أميرهم، ويخاطرون «بتسليم مجتمعهم السياسي للعدو» [42]. ويترتب على ذلك أنه حتى لو هُزم هؤلاء الرعايا في حرب قاتلوا فيها من أجل قضية غير عادلة، فإنهم مع ذلك سيكونون أبرياء، ولا يجوز بعد هزيمتهم - ولم يعودوا مصدر خطر - قتلُهم وفقاً لرأي فيتوريا [43].

تتطلب مواقف فيتوريا هذه فحصاً آخر نهائياً. إنّ تفكيره في التمييز بين الكفرة (الأعداء الدائمين) والأمراء المسيحيين ومعاملتهم المختلفة - فيما يتعلق بشرعية قتل جميع المذنبين في الحرب - ينصبّ في سياق الإشكالية المتعلقة بالواقع الناشئ للدول ذات السيادة.

في الجزء الأول من السؤال الرابع - «ما هو المشروع في حرب عادلة، وإلى أي مدى؟» - يناقش فيتوريا الشك الثالث: ما الذي يجب فعله «عندما تكون هناك أسباب معقولة ومقبولة من الجانبين كليهما»؟ والشك الرابع: «أيكون ممكناً أن توجد حرب عادلة من الجانبين كليهما»؟

إن فكر فيتوريا - وهو ينفتح على الحداثة الكاملة - يلحظ في المقام الأول أنّ «الأمراء هم قضاة في قضاياهم الخاصة، بما أنهم ليس لديهم سلطة أعلى» [44]. ينشأ هنا الواقع الجديد للدول ذات

السيادة التي لا تقبل سلطات أعلى، والتي تدّعي الحق في إعلان الحروب دون أي إذن سابق [45]. وفي المقام الثاني يعترف فيتوريا بإمكانية نشوب حرب عادلة على الجانبين كليهما، عندما تكون الحرب عادلة للطرف الذي يعمل في مجال العدالة، ولكن في الوقت نفسه أيضاً للطرف الآخر الذي يمكنه العمل بسبب الجهل بالواقعة وبالقانون (*posita ignorantia probabili facti aut iuris*)، أي يتصرف بحسن نية [46] . تعود حجة «الجهل» مرة أخرى، ويُعَدُّ سبباً لإضفاء الشرعية على حرب عادلة من الجانبين.

بناءً على ذلك تجعل الأطروحات المذكورة أعلاه صياغةَ رأي حول ف. دي فيتوريا ممكنةً، لكن ليس بالضرورة ألا يكون معقداً ومفصلاً. لقد كان في الواقع المدافعَ عن حقوق الشعوب، ولكن فقط على أساس قانون الشعوب الروماني الذي يُعَبَّرُ فيه بشكل كامل عن المبادئ «العالمية» للعقل الغربي. علاوة على ذلك، فقد وضع «صحة» العقيدة المسيحية في مواجهة «خطأ» دين المسلمين، وانتهى به الأمر إلى دعم حتمية الصدام بين الغرب والإسلام.

أخيراً انفتح على الحداثة من خلال الاعتراف بواقع الدول ذات السيادة الجديدة التي انتُزِعَتْ الآن من سلطة البابا والإمبراطور. وفي هذا فقد استبق عملُه فكرَ الأب الآخر للقانون الدولي الحديث، وهو أوجو جروتسيو.

5. بارتولوميه دي لاس كاساس ومنظور النسبية الثقافية

إذا كان فرانسيسكو دي فيتوريا قد أعلن مبادئ الحق الطبيعي للشعوب، وأنكر على «الكفار» الإيمان بالله «الحقيقي»، فقد اعترف بارتولوميه دي لاس كاساس بالتنوع الثقافي واعترف بشرعيته الكاملة.

وعلى عكس فرانسيسكو دي فيتوريا، كان لاس كاساس البطل الذي عانى مباشرة من مأساة غزو العالم الجديد. وما يزال وصف ضراوة الغزاة التي سُرِدَتْ في التقرير الموجز عن تدمير جزر الهند (1552م) يثير إحساساً بالرعب اليوم [47]. إن إنكار إنسانية «الآخر» هو الذي جعل قسوة الغزاة المسيحيين ووحشيتهم ممكنة. ويُلقي لاس كاساس الضوء، من ناحية أخرى، بشكل إيجابي على طبيعة الهنود [48]، ويدين باستمرار عواقب وحشية الإسبان التي أذاقوها للسكان الهنود. يروي لاس كاساس بمرارة رفض زعيم محلي في كوبا اعتناق الدين المسيحي قائلاً: «هذه هي الشهرة والشرف اللذان اكتسبهما الله وديننا المقدس بفضل المسيحيين في الجزر الهندية» [49].

نُشِرَ دفاعُ لاس كاساس عن الهنود بالكامل في الاعتذار الذي كتبه ضدّ الأطروحات التي بسطها خوان جينيس دي سيبولفيدا (Juan Ginés de Sepúlveda) في كتابه: «**ديموقراط الثاني، أو الأسباب العادلة للحرب** - *Democrates alter, seu de iustis belli causis apud Indios*، [50]. دحضت المعالجة الواسعة التي قام بها لاس كاساس موقف سيبولفيدا من خلال تناول أربع حجج: فقد رفض أولاً الرأي القائل بأنه يجوز شنّ حرب على الهنود لأنهم كانوا برابرة. وثانياً

عارض لاس كاساس مطلب شنّ حرب «عادلة» ضد الهنود عقاباً على جرائمهم التي عُدَّتْ مخالفة لقانون الطبيعة. وثالثاً، رفض حجة سيبولفيدا بأنه يجوز شن حرب من أجل تحرير الأبرياء. وأخيراً رفض الحجة القائلة بأنه من المشروع شنّ حرب لتوسيع حدود الدين المسيحي [51].

أما الذي يجب أن نتوقّف عنده فهو التفكير المعقد للاس كاساس في عادات الهنود، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالأضاحي البشرية، حيث أدخلت تقديراته في هذا الصدد نهجاً أنثروبولوجياً، ينتهي برفض «العالمية» المزعومة للرؤية القانونية واللاهوتية الغربية والانفتاح على أفق النسبية الثقافية. في المقام الأول، يلحظ لاس كاساس أنه حتى «البرابرة» خُلقوا على صورة الله [52]. وهو يبرز أيضاً أنّ الهنود حُكموا على نحو سليم، وأنهم متحضّرون للغاية [53]. من وجهة نظر قانونية، يجب بعد ذلك الاعتراف بأنه لا يمكن فرض عقوبات على الجرائم التي يرتكبها الهنود ضد قانون الطبيعة، حيث لا يمكن للكنيسة والمبادئ المسيحية المطالبة بأي نوع من الولاية القضائية عليهم [54].

أخيراً فيما يتعلق بمشكلة الأضاحي البشرية، تتمثل أطروحة لاس كاساس في تأكيد أنه يمكن الاعتراف بها طقوساً لدين الأجداد ينبغي احترامها [55]. يمكن التسويغ عند الهنود لسببين: الأول أنهم يرتكبون «خطأً محتملاً»، ويرجع هذا إلى أنهم يتبعون عادة تراثية يوافق عليها جميع العلماء أو معظمهم أو أولئك الذين كان هناك اتفاق إجمالي على حكمتهم [56]. والسبب الثاني أنه يستحيل أن نثبت للهنود أنه لا ينبغي لهم الاعتقاد بأنّه من غير المشروع (*nefas esse*) التضحية بالبشر لآلهتهم، حيث لا يمكننا أن نقدّم لهم دليلاً على أن التضحيات البشرية محرمة من المنطق الطبيعي (منطق التحريم الطبيعي). والواقع أنهم بالمنطق الطبيعي نفسه يمكنهم إثبات وجوب تقديم البشر ذبائح إلى الله. هنا يقترب فكر لاس كاساس من أهم نقطة: لا يوجد منطق طبيعي مطلق. والعادات والقوانين هي التي تملي السلوك وتضفي الشرعية. ومن ذلك ينشأ علم الأعراق المقارن، في سياق النسبية، ويعترف بالمشروعية الكاملة للثقافات «الأخرى»، حتى وإن كانت تجافي بشدة الثقافة المسيحية الغربية.

لذلك يمكن أن نخلص إلـى أنّ عادة تقديم القرابين إلـى الآلهة قد أنتجتها غريزة طبيعية (*naturae instinctu product*) ومِنْ ثَمَّ فتقديم الأضاحي ما هو إلا حقيقة قديمة جداً يقرها القانون الطبيعي (*vetustissima res est iure naturale inducta*). لكن ما يجب تقديمه لا يعتمد على قوانين الطبيعة، بل على قوانين الإنسان، لأنه يخص حقوق الإنسان [57]. بهذه الطريقة يفتح لاس كاساس منظوراً استباقياً بشكل استثنائي، مدركاً ثراء العوالم الثقافية الأخرى وخصوصيتها، وهو المنظور الذي يمكننا اليوم فقط إدراك أهميته.

6. قانون الشعوب الروماني وحقوق الحرية في فكر فرناندو فاسكيز

قام فرناندو فاسكيز (فرناندوس فاسكيوس) -الذي تبدو أطروحاته قريبة جداً من عقيدة ف. دي فيتوريا- بتعميق مبادئ قانون الشعوب في اتجاه كان له أيضاً أهمية كبيرة في المعالجة التالية لأوجو جروتسيو.

والجذور الرواقية في مذهب فاسكيز قوية جداً ومحددة بشكل صريح. لقد رفض في الواقع الرؤيةَ الأرسطية لوجود بشر عبيد بطبيعتهم، وبدلاً من ذلك أيّد المفهوم الروماني للحرية الطبيعية للبشر، حتى عندما يصبحون عبيداً وفقاً لقانون الشعوب الروماني [58].

طُوِّرَ قانون الشعوب الروماني، الذي يستقي جذوره من القانون الطبيعي، بواسطة فاسكيز وفقاً لبنية ثنائية المستوى. القانون الطبيعي «ليس - بحسب فاسكيز - إلا العقل السليم الذي فُطِر عليه الإنسان حسب إرادة الله» [59]. وقانون الشعوب الروماني يُعادَل بالقانون الطبيعي، ولكن يُصَوَّر أيضاً من منظور تطور تاريخي من مرحلة البدايات السابقة على النشأة المؤسسية للدول.

وهكذا فهناك قانون شعوب أولي [60]، يتمثل في قانون الطبيعة والناس، يقابل حالة أصلية تتميز بوجود جماعة أصلية أولية، ولها حالة أساسية تتمثل في غياب المِلكية. كانت الأشياء متاحة للجميع، ليس لكي يتمكنوا من الاستيلاء عليها بالاحتلال [61]، ولكن حتى يتمكنوا من الاستفادة منها. وتمثل ولادة المِلكية نهاية المجتمع الأصلي، وتحدد الانتقال إلى واقع الدولة.

إنّ ولادة الدولة تعني وجود القوانين والمحاكم والملكية، وقبل كل شيء وجود علاقات التبعية بين الناس. يُحَدَّدُ الواقع القانوني للدولة من خلال قانون الشعوب الثانوي: «قانون الطبيعة والشعوب الثانوي هو الذي لم ينشأ مع الإنسانية، ولكنّه نشأ بمرور الوقت لدى معظم الشعوب» [62]. ومِنْ ثَمَّ فهو يتعلّق بعلاقات القانون الوضعي التي لا تصلح إلا في العلاقات الداخلية للدول المفردة. على العكس من ذلك، ففي العلاقة بين الحكام أصحاب السيادة أو بين الشعوب الحرة، يُفرض فقط قانون الطبيعة أو الشعوب الأولية، وليس القانون الوضعي [63].

ويفرض قانون الشعوب الأولى سلطانه أيضاً في العلاقة بين الحاكم والشعب. في الواقع تسبق هذه العلاقةُ المتعلقة بالمفاهيم القانونَ الوضعي، وهي مستقلّة عنه.

هذا المنظور مشتقّ من الرواقية [64]، وتكون بموجبه سلطة الإنسان على الإنسان شرعية فقط عندما تقوم على الإرادة الحرة للخاضع، أي على عقد، وهو مفهوم يؤسس أيضاً لمبدأ سيادة الشعب.

وحرية الأفراد والشعوب لا تسقط بالتقادم، وغير قابلة للتخلي عنها، فإذا أُنكِرَت أو انتُهِكَتْ، فسيؤدي ذلك حتماً إلى حق المقاومة. كما أن عدم قابلية هذه الحقوق للتخلي عنها يحدّد الغرض من الدولة، التي أُنشئت فقط لضمان حقوق المحكومين [65].

كان للأفكار التي صاغها فاسكيز - حول سيادة الشعب، وحقوق الحرية، وحق المقاومة - تأثيرٌ كبير على الكالفينية، ممن يدعون إلى الالتزام الصارم بالتعاليم الدينية، وعلى المونـاركوماكيين [66]، ممن يؤيدون مقاومة الحاكم المستبد، وخلعه وحتى قتله، على وجه الخصوص.

كمـا سمح تأسيس قانون الشعوب فـي القانـون الطبيعـي (قانــون الشعوب الأولـي - *ius gentium primaevum*) لفاسكيز بصياغة أطروحته عن حرية البحار. في الواقع في حين أن ملكية الأرض والأنهار كانت قادرة على تأكيد نفسها، لم يكن هذا هو الحال مع البحار، فقانون الشعوب الأولي لم يتخل عنها، ولم يلغها مجتمع الأفراد الأوائل: «ولا انفصلت أبداً عن جماعة الناس الأوائل» [67].

7. استطراد.. مفهوم قانون الشعوب الروماني

يَستخدِم كل من ف. دي فيتوريا وف. فاسكيز مفهومَ (*ius gentium*)، الذي نترجمه بعبارة قانون الشعوب أو «الأقوام». يجب توضيح معنى هذا المفهوم بدقة، لأنه أقدم بكثير من أعمال هذين المؤلِّفيْن، ولأنه سيستمرّ حتى القرن الثامن عشر.

تشير أصـول المفهوم بالتأكيد إلـى العصور الرومانية القديمـة. فقد عُثِرَ عليه فـي الواقع في «[68] *De officiis*» (كتاب لشيشرون بعنوان **الواجبات أو الالتزامات**) وفي كتاب «**الدفاع عن بالبو**» (*Pro Balbo*) لشيشرون الذي يحيله إلى التحالفات والمواثيق وأحوال الشعوب والأمم الأجنبية، وإلى قانون الحرب والسلام كله [69]. وهو المعنى نفسه الذي سيشير إليه جروتسيو أيضاً في القرن السابع عشر [70].

سينتقل الاشتقاق الطويل لهذا المفهوم من نص شيشرون إلى «المؤسسات» وإلى «ديجستا» جستينيان (مجموعة القانون الروماني)، وحتى العصور الوسطى من خلال أعمال الكَنَسيين والمعجميين. قصد شيشرون أن يكون قانون الشعوب قانوناً طبيعياً وكانت هذه العلاقة -بين قانون الشعوب (*ius gentium*) والقانون الطبيعي (*ius naturale*) - هي التي سيطرت على التأمل القانوني والفلسفي حتى العصور الوسطى. وأسس توما الأكويني قانون الشعوب (*ius gentium*) في القانون الطبيعي، لكنّ مؤلفيْنِ آخرين (بارتولو دا ساسوفيراتو - Bartolo da Sassoferrato) أكدا أهمية العرف (*usus*) أو سلّطا الضوء على أهمية الوفاق (الإجماع) (جوليلمو دا أوكهام - Guglielmo da Ockham).

يبيّن شتايجر أنه من العصور القديمة إلى العصور الوسطى، كان يُنظر إلى قانون الشعوب (*ius gentium*) دائماً على أنه قانون مشترك (*ius commune omnium hominum*) وليس على أنه قانون بين الشعوب، بحسبان أنها وحدات متمايزة. بدلاً من ذلك، سيكون التكوين التدريجي

لنظام الدول هو ما سيمنح في النهاية لقانون الشعوب (*ius gentium*) صفة النظام القانوني بين الشعوب، أو السادة حكام الشعوب (فيتوريا، فاسكيز)، أو بين الدول [71] (*civitates*) (جروتسيو).

نقطة التحول هذه موجودة بالفعل لدى فيتوريا، لأنه يعرّف قانون الشعوب (*ius gentium*) بأنه قانون البشر كلّهم (*inter omnes ius gentes*) [72] ، أي قانون موجود بين جميع الشعوب، ولم يعد قانوناً يسري بين الأفراد. من خلال هذا التعريف، يمنح فيتوريا قانون الشعوب (*ius gentium*) قيمة عالمية قوية. وهو يؤسسه في الواقع على القانون الطبيعي، فقانون الشعوب (*ius gentium*) «إما أن يكون هو القانون الطبيعي أو مشتقّاً من القانون الطبيعي»، ويعتقد أنه يجب أن يمتدّ إلى السكان الهنود في العالم الجديد [73]. كما وضعَ فاسكيز نظريةً في تكوين قانون الشعوب من خلال تعريفه، الذي تحدّث عنه سالفاً، أي قانون الشعوب الثانوي (*ius gentium secundarium*). إن المنظور التاريخي الذي يصوغ فيه فاسكيز تعريفه يستشرف الإيجابيات المستقبلية لقانون الشعوب.

ومع ذلك - وعلى عكس فيتوريا - يحدد فاسكيز نطاقه من خلال استبعاد تعميمه المحتمل على مستوى العالم، أي امتداده إلى السكان الذين لا يخضعون للقوانين والأعراف «الأمينة» [74].

هنا نَصل إلى نقطة حاسمة، وهي موضوع طابع قانون الشعوب، هل هو شامل مطلق أم نسبي؟ هذا السؤال الأساسي سوف يُواجَهُ في جميع الأفكار وبمختلف الأطروحات التي تأتي معالجتها في هذا الكتاب، كما أنه سيضع على طاولة النقاش بحزم الشمولية المزعومة للقانون الغربي.

إنّ المنظور الذي نأخذه في تحليل قانون الشعوب بمعانيه المتعددة، وفيما بعد القانون الدولي [75]،

لن يهدف في الواقع إلى إبراز العلاقات بين القانون وتشكيل نظام الدول وتحولاته فحسب، بل يهدف أيضاً إلى تسليط الضوء على الأيديولوجيا التي دعمت إرادة الغرب المتغطرسة تجاه الشعوب والحضارات الأخرى

الفصل الثاني

أوجو جروتسيو وقانون الشعوب

1. جروتسيو والمدرسة السكولائية الإسبانية الثانية

أثر فكر ف. فيتوريا وغيره من كبار ممثّلي المدرسة السكولائية الإسبانية الثانية، وخاصة ف. فاسكيز، في أعمال أوجو جروتسيو تأثيراً عميقاً.

في نهاية القرن السادس عشر، كان هناك نموّ اقتصادي غير عاديّ للهولنديين، وهذا ما منحهم التفوق في التجارة العالمية؛ فقد أقاموا علاقات تجارية مع غرب إفريقيا، ومنطقة البحر الكاريبي، وجزر الهند الشرقية.

وكان من أثر نمو التجارة الهولندية قيام إسبانيا والبرتغال، اللتين توحّدت مملكتهما منذ عام 1580، بضمان الحرية لهولندا مقابل الانسحاب من جزر الهند الشرقية والغربية وآسيا. لكن القادة الهولنديين رفضوا الاحتكار الإسباني والبرتغالي وأعلنوا الدفاع عن التجارة وحرية البحار. فعُهد بمهمّة تأسيس هذه المواقف إلى جروتسيو الذي نشر في عام 1609 العمل الذي يحمل عنوان «**حرية البحار**» (*Mare liberum*) [76]، والذي أعلن فيه دفاعه الشهير عن حرية البحار.

استدعى جروتسيو مراراً وتكراراً أفكار ف. دي فيتوريا، ولاسيما الفرضيات التي طرحها في كتابه «**حول جزر الهند**» الذي ذكر فيه أنّ أحد المسوّغات العادلة التي كان من الممكن أن يتبنّاها الإسبان لغزو أمريكا هو رفض الهنود الاعتراف بالحرية الطبيعية للتنقل الآمن والتجارة السلمية [77]. لحظ جروتسيو أنّ الإسبان والبرتغاليين على حدٍ سواء لم يكن لهم الحق في رفض التجارة وحرية الحركة للهولنديين [78]. وكتاب «**حرية البحار**» هو النسخة المنقّحة من الفصل الثاني عشر لعمل أكبر كان جروتسيو قد ألّفه بين عامي 1604 و1606م تحت عنوان «**قانون الغنيمة**» [79] حيث دافع عن الحملات الاستعمارية الهولندية. ومع ذلك وكما يلحظ ريتشارد توك، لم يكن هذا العمل الذي قام به جروتسيو دفاعاً عن الاستعمار الهولندي، وإنما محاولة لصياغة «نظرية في القانون الطبيعي، يمكن أن تحلّ محل النظريات غير الموثوق بها للمدرسة السكولائية، والكتابات غير العلمية والمتشككة لمؤلفي عصر النهضة مثل مونتين وبيير شارو» [80].

دعونا أولاً نفحص السياقَ التاريخي الذي واجه فيه جروتسيو مشكلةَ الصدام بين القوى الغربية في أوائل العشرينيات من عمره، وذلك في سياق التوسع الاستعماري الغربي المتزايد، ثم نحلّل المبادئ القانونية لقانون الشعوب (*ius gentium*)، أو القانون الدولي، التي هي أساس عمله العظيم «قانون الحرب والسلم- *De iure belli ac pacis*».

2. حرية البحار. «مسألة الهنود» أو «قانون الغنيمة»

لمعالجة مشكلة التوسع الاستعماري الغربي، من الضروري النظر في العمل الذي كتبه جروتسيو للدفاع عن حرية التجارة للهولنديين، أي كتاب «**قانون الغنيمة**». يجب وضع قصة هذا الكتاب في موضعها التاريخي.

عندما قرّر جروتسيو أن يصد انتقاد وليام ويلوود (William Welwod) [81] للفصل الخامس [82] من كتابه «**حرية البحار**» (*Mare Liberum*)، وهو كتاب منشور بشكل مستقل، ولكنه يشكل أيضاً الفصل الثاني عشر من كتاب «**قانون الغنيمة**» أكد جروتسيو أنه «بالنظر إلى أنّ التجارة مع جزر الهند الشرقية ذات أهمية كبيرة لأمن البلاد، ومن الواضح تماماً أنه لا يمكن أن تتم هذه التجارة بدون أسلحة، بسبب قوة البرتغاليين وكمائنهم» [83]، فقد كتب عملاً يهدف إلى تسويغ التوغلات المسلحة للهولنديين في جزر الهند الشرقية.

وهذا العمل حمل عنوان «**قانون الغنيمة**»، وقد تفرّغ جروتسيو لتأليفه ابتداءً من عام 1604، بغية إضفاء الشرعية على استخدام القوة ضد الخصوم الذين يريدون منع المنافسة التجارية الحرة. كانت المناسبة التي أُلِّفَ هذا الكتاب من أجلها هي الاستيلاء في عام 1603 على سفينة برتغالية في مضيق ملقا، بواسطة سفينة تابعة لشركة الهند الشرقية الهولندية. ظلّ النصُّ الذي أشار إليه جروتسيو دائماً باسم «حول جزر الهند» [84]- مخطوطاً لمدة ثلاثة قرون، حتى اكتُشِفَ في القرن التاسع عشر بمناسبة بيع وثائق تخصّ عائلة دي جروت [85]. كان ناشر الطبعة الأولى للعمل في عام 1868 هو الذي أطلق عليه اسم «قانون الغنيمة» (*De iure predae*). ثم وُجِدَ أن الفصل الثاني عشر من «**قانون الغنيمة**» (**أو حول الجزر الهندية**) يتوافق مع كتاب «حرية البحار» الشهير، الذي أُعِدَّ للنشر (ربما في نوفمبر 1608)، بناءً على طلب شركة الهند الشرقية (*Verenigde Oostindische Compagnie*) لكي يؤثر على بنود هدنة عام 1609 بين إسبانيا والبرتغال والمقاطعات المتحدة، التي حصل الهولنديون معها على حق التجارة بحرية في جميع الأراضي التي لم تكن تحت السيطرة المباشرة لإسبانيا والبرتغال [86].

أسّس جروتسيو تسويغه لوجهة النظر الهولندية على مبادئ نظام معقد مستوحى من القانون الطبيعي. في الفصل الثاني من «**قانون الغنيمة**» أو (**حول الجزر الهندية**)، أعلن جروتسيو

في الواقع قواعد نظامه وقوانينه، التي طُوِّرَتْ من خلال الربط الوثيق بين مبدأ الحفاظ على الذات ومبادئ نظرية العدالة.

أعرب جروتسيو عن مبدأ الحفاظ على الذات من خلال صياغة قانونين للقانون الطبيعي. يقول الأول: «يحلّ الدفاع عن النفس والابتعاد عما يضرّ بها». ويقول الثاني: «من المشروع اقتناء ما هو مفيد للحياة والاحتفاظ به» [87].

لكن مبدأ الحفاظ علـى الذات لا يتعارض، وفقاً لجروتسيو، مع مبادئ العدالة التي تخصّ الجنس البشري. لذلك أضاف إلـى القانونين الأولين قانونين يشيران إلـى المصلحة الخاصة، (*de bono sua*)، وقانونين آخرين يشيران بدلاً من ذلك إلى مصلحة الآخرين (de bono alieno): «الأول: لا تؤذِ الآخرين؛ والثاني: لا تشتغل بما يشتغل به الآخرون» [88].

أخيراً، من مبادئ العدالة هذه رسم جروتسيو القوانين التي يجب أن تؤسّسَ للتعايش المدني: «إنّ المواطنين الأفراد ليس واجبهم ألا يكونوا سبباً لضرر الآخرين فحسب، بل عليهم أن يقوموا بحماية المواطنين الآخرين سواء بشكل فردي أو جماعي»، وأيضاً: «إنّ المواطنين ليس واجبهم ألا يسرقوا ممتلكات الآخرين وحسب، سواء كانت ملكية خاصة أو عامة، بل يجب عليهم أيضاً الإسهام أفراداً في توفير ما هو ضروري لكل من الأفراد والمجتمع» [89].

هذه القوانين هي أساس المجتمع العالمي للشعوب الذي يمثل، وفقاً لجروتسيو، واقعاً أخلاقياً وقانونياً. وفي هذا المجتمع تتمتع الشعوب بالحقوق نفسها. بعد فيتوريا و ف. فاسكيز، يعترف جروتسيو أيضاً بعالمية الحق في السفر (*ius peregrinandi*)، والحق في التجارة، والحق في حرية استخدام الملكية العامة. وعلى أساس هذه المبادئ القانونية يرفض جروتسيو المطالب الاحتكارية للبرتغاليين، ويناقش حرية البحار، ويعالج مشكلة حقوق السكان الأصليين. وفي داخل هذا المنظور من الممكن صياغة حكم على موقف جروتسيو من التوسع الاستعماري الغربي.

وفيما يتعلق بموضوع حرية التجارة، يؤكد جروتسيو - مستشهداً بالعديد من المصادر الكلاسيكية (مثل أولبيانو وأرسطو وسينيكا) - أنّ هذه الحرية «تنبع من القانون الأساسي للشعوب، الذي له سبب طبيعي ودائم، ومِنْ ثَمَّ لا يمكن إلغاؤه، وإذا أمكن، لا يحدث هذا إلا بموافقة جميع الدول» [90]. لذلك -يستطرد جروتسيو-: ليس الطابع العالمي لهذا القانون طابعاً لا يمكن تقييده إما بالاكتشاف والاختراع (*inventio*)، أو بالاحتلال (*occupatio*)، أو بالعلاقات التجارية التي أقامها شعب، أولاً وقبل كل شيء، مع الهنود الشرقيين. ولا حتى سلطة البابا -كما يقول جروتسيو - لا يمكنها أن تكون قد منحت حقاً حصرياً للبرتغاليين، نظراً لأنه «لا يوجد أحد يمكنه منح ما لا يخصّه. ولا يستطيع البابا - ما لم يكن هو الحاكم الزمني للعالم كله، وهو ما ينكره الحكماء - أن يعلن الحق العالمي في التجارة حقاً له» [91]. علاوة على ذلك، إذا أراد البابا منح هذا الحق للبرتغاليين فقط،

فسوف يرتكب ظُلمين: أولاً تجاه الهنود الذين لا يمكنهم بأيّ حال من الأحوال أن يكونوا رعايا للبابا، لكونهم لا ينتمون إلى الكنيسة. لذلك، وبما أنّ البابا لا يستطيع أن يحرمهم مما يخصّهم، فلا يمكنه أن يحرمهم من حقهم في التجارة مع أي شخص. وفي المقام الثاني من شأن البابا أن يُلحقَ ضرراً بجميع البشر الآخرين، مسيحيين وغير مسيحيين، لأنه لا يملك سلطة حرمانهم من هذا الحق بدون سبب، أو دون سماع دفاع (*aut causa indicta*).

يُستنتج من المقدمات التـي صيغت علـى هذا النحـو أن قضية الهولنديين هي أكثر عدالة، لأنّ مصلحتهم في هذا النزاع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمصالح الإنسانية جمعاء [92]. على العكس من ذلك، يُلحِق البرتغاليون - كما يقول جروتسيو - إهانةً بالطبيعة التي تهب ثمراتها للجميع (*quae in comune faecunda est*). ومـن ثَمّ يجـب عـدم التسامح مـع محاولــة البرتغاليــن والإســبان احتكارَ البحــار، وجــزر الهنــد الشــرقية فــي داخــل المجتمع البشــري الكبير (*in magna illa umani generis societate*)، ويخلص جروتسيو، مؤكداً أطروحات فيتوريا، أنّ «هناك سبباً عادلاً للحرب عندما تكون حرية التجارة مطلباً ممن ينكرها» [93].

3. حضارة البرابرة.. حقوق السكان الأصليين والاستعمار

لقد سلّطت التأملات السابقة الضوء على أطروحات جروتسيو الداعمة للحق العالمي في حرية التجارة في داخل «مجتمع البشرية الكبير». والمبادئ القانونية التي تترسخ في أساس هذه الجماعة العالمية تُتَرجَمُ إلى الاعتراف بالمساواة في الحقوق لجميع الشعوب، بمن فيهم السكان الأصليون في جزر الهند الشرقية.

وكما أشرنا، أكد جروتسيو من جديد شرعيةَ تلك الحقوق ضدّ أي محاولة محتملة لاحتلال أراضيهم ومصادرتها، حتى لو كان ذلك بإذن من البابا. فكيف دافع جروتسيو عن فرضياته؟ وإلى أي حدّ؟

بعد أن تناولَ جروتسيو مرة أخرى ما وصلت إليه المدرسة السكولائية الإسبانية الثانية، مؤكداً بقوة على ما وصلت إليه من استنتاجات، لحظ أنّ البرتغاليين يزعمون أن أراضي جزر الهند الشرقية تدخل ضمن ممتلكاتهم، ولم يكن هذا الزعم، في الحقيقة، مؤسساً لا على القانون ولا على الواقع. ففي الواقع لا يعني الاكتشاف الممارسة بالنظر (*oculis usurpare*)، ولكنه يعني الاحتلال (*apprehendere*): لكن لم تكن هذه هي الحالة التي وجد البرتغاليون أنفسهم فيها. علاوة على ذلك، لا يمكنهم الادّعاء بأنهم اكتشفوا جزر الهند، إذ أنها كانت معروفة بالفعل لدى القدماء، وهو ما يؤكده جروتسيو، مستشهداً بهوراس (*Orazio*) ذاكراً أن الفُرس والعرب والشعوب الأوروبية الأخرى، مثل البنادقة، كانوا قد اكتشفوا جزر الهند الشرقية قبل البرتغاليين.

ومن خلال تطوير الحجة القانونية، يعالج جروتسيو المشكلات المرتبطة بمعنى الحضارة الأوروبية ونتاجها. وفي هذا يضيف إلى ما سبق أنّ البرتغاليين عندما وصلوا إلى جزر الهند، لم

يكن «لاكتشافهم» أن يُثبت أية حقوق (*Inventio nihil iuris tribuit*)، لأنّه لم يكن ممكناً تطبيقه إلا فيما يتعلق بالأراضي التي لم تكن ملكاً لأحد. «لكن الهنود - كما يلحظ جروتسيو - حتى لو كانوا جزئياً عَبَدة أوثان، وجزئياً من المسلمين، ومنغمسين في الخطايا الجسيمة، كانوا مع ذلك يسيطرون على ممتلكاتهم، سواء كانت عامة أو خاصة» [94]. في هذا يتناول جروتسيو كلاً من أطروحات فيتوريا، التي جادل فيها بأنّ المسيحيين لا يستطيعون حرمان الكفار من سلطتهم المدنية وسيادتهم لمجرد أنهم كانوا كفاراً [95]، وأطروحات القديس توما، الذي أكد أن الديانة لا تلغي القانون الطبيعي أو الإنساني، الذي تنبثق منه جميع السلطات.

كان الاستنتاج في اتّفاقٍ كامل مع ما ورد في كتاب دي فيتوريا «**في مسألة الهنود**» (I، أرقام 4 و 5 و 6 و 7 و 19): فالاعتقاد بأنّ الكفار لا يمتلكون بضائعهم قول باطل، و«انتزاع ما هم يمتلكونه يُعدّ سرقة ونهباً، ولا يقل ذلك عما قد يحدث مع مسيحيين» [96]. وفي الجماعة العالمية الكبيرة، يجب ضمان حقوق الشعوب بغضّ النظر عن الاختلاف في الأديان. وهذا تأكيد مهم من قانون الشعوب! ولكن يبقى السؤال الملح: هل احتُرِم بالفعل وفي الواقع؟!

في هذا يضيف جروتسيو أنّ تنوعَ الحضارات والثقافات لا يمكن الخلط بينه وبين أشكال اللاعقلانية والجنون، ومِنْ ثَمَّ لا يمكن استخدامه ذريعةً للإخضاع. قال جروتسيو إن «هنود الشرق ليسوا مجانين ولا غير عقلانيين، بل عباقرة ودهاة» [97]، وهو ما يعني أنه لا يمكن من وجهة النظر هذه إعطاء أي مسوّغ لإخضاعهم.

وكما كان الحال بالفعل في فكر فيتوريا، يُقَدَّمُ أيضاً في أعمال جروتسيو - وبقوة - موضوعُ الاختلافات بين الحضارات والصراع المحتمل بينهما. اعترف جروتسيو ووافق تماماً على وجود حضارات أخرى لا يمكن اختزالها في الحضارة الغربية، وشجب بشدة خطر استغلال التنوع. وكما يشير جروتسيو كان بلوتارك قد أشار إلى أن تطوير الأمم الأجنبية (ἡμερῶσαι τὰ βαρβαρικά) كانت مجرد غطاء للجشع (πρόφασιν πλεονεξίας) أو بعبارة أخرى، أنّ الرغبة الوقحة في ملكية الآخرين كانت تَستخدم قناعاً زائفاً هو نقل الحضارة إلى المناطق الأجنبية (البربرية) [98]! إنه لأمرٌ غير عادي أن نجدَ في كلاسيكيات القانون الدولي الحجج نفسها التي ما تزال تستخدمها «الحضارة الغربية» اليوم لتمديد هيمنتها على مناطق وحضارات أخرى على الأرض!

أشار جروتسيو مرة أخرى إلى الإسبان في هذا الصدد، وعلى وجه الخصوص، إلى فاسكيز [99] ليؤكد كيف عبّر مؤلفو السكولائية الثانية عن إدانتهم الواضحة لأي محاولة لفرض عادات «أكثر تحضّراً» على الشعوب الأجنبية عن العالم الغربي، مع وجود نية خفية لإخضاعهم لسلطانهم، كما حدث بالفعل من جانب الإغريق ومثل فتوحات الإسكندر في آسيا.

بعد أن درس بطريقة مفصلة السبب الأول -أي «الاكتشاف»- الذي زعمه البرتغاليون لدعم احتكارهم البحار وأراضي جزر الهند الشرقية، حلّل جروتسيو سببين آخرين طرحهما البرتغاليون حقوقاً مشروعة. أما الأول فهو يتحدث عن «تبرّع» الإسكندر السادس، بالتنازل عن الأراضي الذي قام به البابا لتسوية النزاعات بين البرتغاليين والقشتاليين [100]. وهنا يعود جروتسيو مرة أخرى إلى أطروحات مؤلفي كتاب السكولائية الثانية لكي يدعم (بـ«كلماتهم نفسها»، كما يؤكد جروتسيو) الرأي بأن «البابا لم يكن صاحب السيادة المدنية أو الزمنية على العالم كله» [101] وأنه حتى لو كانت لديه السلطة الزمنية، لوُجِّهَت لأغراض روحية. على أن البابا لم تكن لديه سلطة على الشعوب غير المؤمنة، لأنهم لا ينتمون إلى الكنيسة.

أما السبب الأخير لتسويغ امتلاك البرتغاليين الأراضي، فهو حق الحرب (*titulus belli*). ومع ذلك لا يمكن العثور على هذا الحق إلا على أساس الحق المرتبط بالغنيمة (*iure predae*). لكن البرتغاليين - بعيداً عن احتلالهم الأراضي التي يتاجرون عليها - لم يشنّوا أي حرب مع غالبية الشعوب التي دخلوا معها في علاقات تجارية. لذلك لم يكن لديهم حق في المطالبة بهذه الأراضي [102].

وأضاف جروتسيو كذلك، في ختام هذه الحجة، أنه لا توجد أية وجاهة في حجة أن البرتغاليين كان بمقدورهم شنّ الحرب. كما يؤكد جروتسيو بأن الحروب ضد «البرابرة» بدأت لسببين (كما فعل الإسبان ضد الهنود الأمريكيين): الأول الرد على العقبات التي وضعها «البرابرة» في طريق ممارسة التجارة الحرة؛ أو بسبب رفضهم قبول الديانة الحقيقية. وفي الواقع كما لحظنا، كان البرتغاليون يتاجرون دون أي عائق في أراضي جزر الهند الشرقية، والثاني -يختتم جروتسيو بقوة- لم يبذل البرتغاليون أي جهد لنشر الدين، لأن هدفهم لم يتعدّ البحث عن المكاسب لا غير (cum soli lucro invigilent).

إنّ الأفق الذي طوّر فيه جروتسيو حججه، مع كونه مديناً بشدة للسكولائية الإسبانية الثانية، أصبح مع ذلك علمانياً بالكامل. إن جروتسيو، وهو منتبه إلى الصراعات التجارية بين القوى الغربية، يناقش الحقوق التي تُطرَح لتسويغ المواقف الاحتكارية ويكشف عن الأسباب التجارية والأهداف الربحية التي تختفي وراء قناع التحضر الغربي [103]. في هذا الأفق، تتضاءل مساحة الدين بشكل متزايد.

أخيراً يجب تقويم موقف جروتسيو فيما يتعلق بعملية التوسع الاستعماري للغرب بشكل قاطع.

طُوِّرَ البناء المنهجي لـ «قانون الغنيمة» (*De iure predae*) أو «**كتاب في مسألة الهنود**» من قبل جروتسيو للدفاع عن توسع الهولنديين التجاري، ومن هذا المنظور، يبدو أنّ الدفاع عن حقوق الملكية لشعوب جزر الهند الشرقية مفيد تماماً، أي يهدف إلى فتح فرص تجارية

للهولنديين ضد ادعاءات الاحتكار البرتغالي. وفي منظور أصبح علمانياً بالكامل تعترف رؤية جروتسيو بحقوق الشعوب من حيث المبدأ، أي من حيث الشرعية القانونية، التي سوف تجد صياغة كاملة لها في «**قانون الحرب والسلام**». والواقع أن مذهبه أفسح الطريق أمام إضفاء الشرعية على توسيع الهيمنة الغربية، وبهذا المعنى، برز تناقض في فكر جروتسيو لا يدع مجالاً للشك [104]. لذلك فإننا سوف نتعمق أكثر في موقف جروتسيو هذا بالإشارة إلى أكثر أعماله نضجاً واكتمالاً وهو كتاب «**قانون الحرب والسلام**» (*De iure belli ac pacis*).

4. شرعنة الهيمنة الغربية

قدّم جروتسيو في عمله «**قانون الحرب والسلام**» الحججَ التي أضفت الشرعية على التوسع الاستعماري الغربي. ففي الكتاب الثالث، في الفصل الثاني، في الفقرة الخامسة، ذكر أنه إذا صدر حكم مخالف للقانون في بلد أجنبي، فسيكون التدخل لاستعادة القانون المنتهك مشروعاً. وفي هذه الحالة، من الواضح أن جروتسيو يستدعي حقاً مرفوضاً (*ius denegatum*) وباسمه كان من المشروع للأوروبيين التدخل في أراضي آسيا أو أمريكا أو إفريقيا لفرض قانون الشعوب الأوروبية [105]. من الواضح تماماً كيف يضع هنا قانوناً غربياً «عادلاً» في مواجهة قانون السكان الأصليين.

بينما في مكان آخر يعلن جروتسيو مبدأ حق التدخل «الإنساني»، الذي ينتهي مع ذلك بإضفاء الشرعية على التدخل الغربي في الشؤون الداخلية للدول غير الأوروبية. يحدث هذا عندما تجعل وحشية سلوك الحكام الأجانب التدخل الخارجي شرعياً. في الواقع -كما يقول جروتسيو- حتى في الحالات القصوى لا يستطيع فيها الأشخاص حمل السلاح بشكل شرعي، وهو ما «لا يعني أن الآخرين لا يستطيعون حمل السلاح مكانهم» [106]. والعقبة التي تمنع الرعايا من المقاومة لا تمنع من هم ليسوا رعايا. لهذا السبب، يرى سينيكا، الذي استشهد به جروتسيو، أنه يمكن شنّ حرب ضد من لا ينتمي إلى شعبنا، لكنه يضطهد شعبه، لكنه يضطهد شعبه: وهو يشير بشكل خاص إلى «موقف يرتبط في الغالب بالدفاع عن الأبرياء» [107]. ذهب بعض المؤلفين إلى حد أن رأوا في تصريحات جروتسيو هذه أول إعلان عن التدخل الإنساني [108]. من ناحية أخرى، رأى مؤلفون آخرون في فكر جروتسيو مجرد إضفاء شرعية على التوسع الأوروبي والإمبريالية [109].

كما أن تأمل جروتسيو في العلاقة بين الشعوب المسيحية وغير المسيحية يفسح المجال للمراوَغة نفسها. فمن جهة، أعلن جروتسيو أنه لا يمكن فرض الدين المسيحي عنوة، [110] ولكنه من جهة أخرى يرى أنه يجب فرض عقوبات قانونية، وأن من العدل شنّ حرب ضد أولئك الذين «يضطهدون» المسيحيين. لا يبحث جروتسيو في الأسباب المحتملة لاضطهاد المسيحيين، بل يقتصر فقط على تأكيد أن في العقيدة المسيحية «لا يوجد شيء يضرّ بالمجتمع البشري، مع أنه لا شيء لا يفيد أيضاً» [111]. كما أنه لا يمكن الاستدلال بأن الأشياء الجديدة تبعث على الخوف لتسويغ

العداء، كما لا يمكن تسويغ أي عدوان على الشرفاء. باختصار، يخلص جروتسيو إلى أنّ صلاح الدين المسيحي لا يقبل الشك: «الواقع نفسه يؤكد ذلك، والأجانب مجبرون على الاعتراف به» [112]. أسباب الأجنبي غير ذات صلة؛ والحقيقة التي تحملها الحضارة المسيحية الغربية ظاهرة: من لا يعترفْ بها تُفرَضْ عليه بالقوة!

مفهوم جروتسيو هذا الذي يعترف بحرية التجارة وحرية البحار، ويُلحق بها حقوق الشعوب غير المسيحية، هو إسقاط - في خارج حدود أوروبا - لنظام الدول الأوروبية الناشئ. ولهذا سوف نتوجه إليه الآن، بتحليل آفاق العلمنة التي تشكلت فيها مبادئ القانون التي كانت أساساً له.

5. آفاق العلمنة في فكر أوجو جروتسيو.. القانون الطبيعي وقانون الشعوب

يميز جروتسيو بين القانون الطبيعي (*ius naturae*) وقانون الشعوب أو الأمم (*ius gentium*). فقد ناقش وجود قانون طبيعي ضدّ أطروحات كارنياديس القوريني (Carneade di Cirene) الذي تصوّر بدلاً من ذلك أنّ القانون الطبيعي غير موجود، لأنّ «جميع البشر والحيوان مدفوعون، للبحث عن مصلحتهم الخاصة مسترشدين بالطبيعة؛ ولهذا السبب فإمّا أن تكون العدالة غير موجودة، أو إن كانت موجودة فهي أسوأ الحماقات، لأنّ من يراعي مصالح الآخرين يضرّ بمصالحه» [113].

ضد الشك النفعي لكارنياديس يضع جروتسيو أساس القانون الطبيعي، أولاً وقبل كل شيء، في البحث عن الحياة الاجتماعية (*appetitus societatis, id est communitatis*)، أي «الحياة المشتركة [...] مع كائنات من فصيلته: أو ما يسمّيه الرواقيون «οἰκείωσις» [114]. لا تخلو هـذه الحياة المشتركة من مبادئ آمرة، بل على العكس من ذلك تتوافق مع العقل (*Commitatis pro sui intellectus modo ordinatae*). سيكون لمبدأ المجتمع الطبيعي المطابق للعقل عدد كبير من المتابعين في تاريخ القانون الطبيعي العقلاني: يكفي التفكير في تأثير جروتسيو على صموئيل بوفيندورف (Samuel Pufendorf).

ولدعم أطروحته يلجأ جروتسيو إلى الأدبيات الموثوقة، ويشير على وجه الخصوص في الفصل الأول من الكتاب الأول من مجلد «*De iure belli ac pacis*» - إلى كتاب «*Cicero's De finibus*». ويعلن أن هناك مبادئ طبيعية يميل بموجبها كل حيوان إلى الحفاظ على نفسه منذ الولادة. لكن شيشرون يضيف أيضاً أنه على مستوى أعلى يفرض قانون الطبيعة مبدأ توافق الأشياء مع العقل [115]. ووفقاً لجروتسيو يتّسم الإنسان بميل واضح نحو الحياة الاجتماعية، كما يتّسم أيضاً بالقدرة على التصرّف وفقاً للمبادئ العامة (*secundum generalia praecepta*): وينطبق هذا على الطبيعة البشرية.

لذلك يعتقد جروتسيو أنه يستطيع تحديد المبادئ العامة التي هي أساس نشاط العقل البشري، الهادف إلى الحفاظ على المجتمع (*societatis custodia, humano intellectui conveniens*) والتي تمثل أساس القانون. وقد أحصاها على النحو التالي: الامتناع عن أشياء الآخرين؛ ردّ أصول الآخرين والفوائد المتأتية منها؛ التزام الوفاء بالعهود؛ التعويض الناجم عن الضرر وإمكانية العودة إليه جنائياً [116].

ومن ثَمّ يقتفي جروتسيو سمات القانون الطبيعي العقلاني؛ فصِيغَ له التعريفُ التالي في قانون الحرب والسلام (*De iure belli ac pacis*): «القانون الطبيعي هو إملاء من العقل القويم (*rectae rationis*) يهدف إلى إثبات أنّ الفعل مخجل أخلاقياً أو ضروري أخلاقياً، بحسب توافقه مع الطبيعة العقلانية أو عدم توافقه، وتبعاً لهذا يثبت أنّ مثل هذا الفعل محظور أو مأمور به من الله بحسبانه خالق الطبيعة» [117].

ومِنْ ثَمَّ فالعقل القويم، وليست الإرادة الإلهية، هو الذي يرسّخ مبادئ القانون الطبيعي من خلال إثبات التوافق أو التناقض مع الطبيعة البشرية، بفعل العقل البشري، للأفعال البشرية التي ينهى الله عنها، أو يأمر بها.

تظهر عقلانية جروتسيو هنا واضحة تماماً [118]، وتصبح الأساس لتفسير علماني بالكامل للقانون الطبيعي، ومِنْ ثَمَّ لأسس المجتمعات البشرية. ويبدو التمثيل الذي يبنيه للمجتمع البشري محكوماً بنوع من الفلسفة المتعالية المفروضة من قبل، من خلال عقلانية متشابكة تحكم بناء العلاقات الاجتماعية. كما تحتوي نتائج هذا البناء العقلاني أيضاً فائدة ضمنية، تسمح بالتعويض المتبادل لنقاط الضعف فيها: «ومع ذلك تُعَدُّ المنفعةُ مكملةً للقانون الطبيعي؛ لأنّ مؤلف الطبيعة أراد أن نكونَ ضعفاء إذا عشنا فرادى، ونحتاج إلى أشياء كثيرة لنعيش بشكل جيد، لذلك أصبحنا مدفوعين دفعاً إلى ممارسة الحياة الاجتماعية» [119].

فالقانون الوضعي مكمل للقانون الطبيعي، لأنّ الطبيعية البشرية تُعدّ بمثابة «الأمّ» للقانون الطبيعي، أما «أمّ» القانون الوضعي فهو «الالتزام المتوافَق عليه» وهو بدوره يستمدّ فعاليته من القانون الطبيعي: (consensu obligatio, quae cum ex naturali iure vim suam habeat).

أخيراً أكمل جروتسيو إعادة بناء القانون بإدخال قانون الشعوب أو الأمم. وهو يقوم على الموافقة المشتركة للدول، التي نشأت عنها بعض القواعد القانونية التي تحكم العلاقات فيما بينها. هذا القانون «هو ما يوصف بأنه قانون الشعوب، عندما يُمَيَّزُ قانون الشعوب عن القانون الطبيعي» [120].

لذلك تُميّز عمليةُ إعادة البناء التي قام بها جروتسيو القانونَ الطبيعي عن القانون الوضعي الذي يستمد فعاليته من القانون الطبيعي، ومن قانون الشعوب. وهو يقول في الواقع: «عندما يتفق

كثيرون في أوقات وأماكن مختلفة على شيء واحد على أنه مؤكد، يجب إرجاعه إلى سبب عام، ويمكن أن يكون هذا فقط استنتاجاً من المبادئ الطبيعية، أو شكلاً من أشكال الموافقة المشتركة. الأول يكشف لنا القانون الطبيعي، والثاني قانون الشعوب» [121].

وحتى قانونُ الشعوب في الواقع مؤسسٌ على مبادئ القانون الطبيعي [122]. إن جروتسيو - وهو يستعيد خطبة تيميستيو في فالنتي - ذكر أنه أكد «أن هؤلاء الملوك، وهم الذين تحتاج إليهم قوانين المعرفة، يجب أن يضعوا في اعتبارهم، ليس فقط الرعايا الموكلين بأمرهم، ولكن البشرية جمعاء، ووفقاً لكلماته يجب أن يكونوا أصدقاء للإنسانية وليس فقط أصدقاء للمقدونيين أو الرومان» [123].

يضيف جروتسيو أنه يجب دائماً شن الحرب ضمن حدود القانون والولاء، ويعلن - مستدعياً أقوال ديموسثينيس - أن «الحرب تحدث ضد أولئك الذين لا يمكن كبحهم بطرق العدالة» في (*eos qui iudiciis coerceri nequeunt*). والعلاقة بين قانون الشعوب والقانون الطبيعي أُكِّدَتْ في مكان آخر، حين يناقش جروتسيو، في الفصل الثاني من الكتاب الأول من «قانون الحرب والسلام» (*De iure belli ac pacis*) مشكلةَ الحرب العادلة من خلال معالجة مسألة: أيتناقض قانون الشعوب مع الحرب أم لا؟

فعند النظر في الأسباب التي تعترف بالتوافق بين الحرب وقانون الشعوب، يستشهد جروتسيو على وجه الخصوص بالفقيه فلورنتينوس (*Florentinus*) [124] الذي يؤكد أن حق الشعوب يخوّل لنا رد العنف بالعنف؛ من أجل حماية سلامتنا الجسدية (*ut corpus nostrum tutemur*) [125]: وهي الحجة نفسها التي تُستخدم للقول بأن الاتفاق العام يمنح الشرعية الأخلاقية للوسائل المستخدمة لحماية حياتنا عندما تكون معرضة للخطر. تُستخدم هذه الأطروحات لإثبات أنّ اللجوء إلى الحرب لا يتعارض مع قانون الشعب.

6. الحرب العادلة.. جروتسيو وجنتيلي

تبدو معالجة جروتسيو لموضوع الحرب معقدة للغاية، بل متناقضة في بعض الأحيان. وهكذا في بعض فقرات «**قانون الحرب والسلام**»، يعلن جروتسيو أنه يدخل ضمن قانون الحرب ليس فقط قتل الأعداء، وإنما أيضاً النساء والأطفال [126]. ومع ذلك يضيف أنّ هذه الفظائع تجد حداً في أعلى مبادئ القانون [127]. ويتّخذ جروتسيو موقف سينيكا عندما يضع القانون في مواجهة العدل، مؤكداً أن الأول يسري مفعوله بموجب قرارات خارجية (*in iudiciis externis viget*)، بينما يستند الثاني إلى حق مشترك لجميع الكائنات الحية (*commune ius animantium*) الذي يقرر الحدّ بين ما هو مسموح، وما هو غير مسموح به ضدّ البشر.

أُكِّدَتِ الطبيعةُ المتناقضة لموقف جروتسيو، وفي الواقع - كما أشار جريوي [128] - يبدو التمييز الواضح صعباً بين المستويين اللذين ذكرهما، من القانون الطبيعي للشعوب (*ius gentium naturale*) وقانون الشعوب الطوعي(*ius gentium voluntarium*). وينبع تعقيد موقف جروتسيو من أفكاره حول مسألة الحرب العادلة. ويبدو في الواقع أنّه وضع بوضوح الأسباب التي تضفي الشرعية على الحرب العادلة: الدفاع، واستعادة ما سُرق، والعقاب [129]. لكن من الصحيح أيضاً أنّ جروتسيو يضع علاقات نسبية لمعايير العدالة باللجوء إلى أرسطو [130]. لأنه في الواقع يؤكد أنه من الضروري دائماً التمييز بين ما يتعلق بالفعل (*quae ad opus pertinet*) وما يتعلق بالفاعل (*quae pertinet ad operantem*). على أساس هذه المعايير، يمكن الاعتراف - مع أنه قد لا يكون مقبولاً - بأن صفة أخلاقية (*facultas moralis*) يمكن أن تعطى لطرفين أحدهما ضد الآخر (*ad contraria*) بألا يتصرّف أي من المتحاربين بشكل غير عادل (*iniuste agat*). ويستنتج جروتسيو: «في الواقع لا أحد يتصرّف بشكل غير عادل، إذا لم يكن واعياً بأنه يقوم بعمل غير عادل» [131]. وبهذه الطريقة ترجع معايير العدالة والظلم في الحرب إلى ضمير الخصمين: فهي معايير تنتمي إلى مجال الأخلاق أكثر من انتمائها إلى مجال القانون [132].

من الضروري تقصّي هذه المشكلة المعقّدة، لأنّ موضوع «الحرب العادلة» ومعاييرها يعدّ من عناصر تقويم «حداثة» المؤلف، ومن ثَمّ ما يتّسم به عمله أو لا يتّسم من طابع ابتكاري. وفي هذا السياق يؤكد كـ. شميت أن جروتسيو - مع عدّه مؤسّسَ «القانون الدولي الحديث» - لم يكن قادراً على تطوير مفهوم الحرب المناسب للقانون الدولي للدول ذات السيادة، وظلّ إلى حدّ بعيد مرتبطاً بمفهوم القرون الوسطى [133]. وإذا لم يكن جروتسيو قادراً على فعل هذا فوفقاً لشميت، استطاع مؤلفون آخرون فعل ذلك، ولا سيما أ. جنتيلي (بالإضافة إلى أيالا -Ayala- وزوتش -Zouch- [134])، وبفضلهم طُوِّرَ مذهب قادر على تفسير تحولات الحداثة بشكل مناسب.

وعلى وجه الخصوص لم يعد جنتيلي يركّز على المتحاربين، بل على مفهوم الحرب ذاتها بحسبانها علاقة بين الدول [135]. في هذا المنظور الجديد، قُلِّصَتِ الحرب إلى «مبارزة» [136]، أو صدام بين دولتين تُعَدّان من «الأعداء العاديين» (*iusti hostes*). لم يعد هناك أي مساحة في هذه الرؤية لمسألة «الأسباب العادلة»، بل على العكس - وهذه هي نقطة التحول التي بدأها جنتيلي - من الممكن أن تكون الحرب عادلة من وجهة نظر الجانبين كليهما [137].

اعترف دي فيتوريا أيضاً بإمكانية أن تكون الحرب -كما أشرنا سابقاً - عادلة على أساس أخلاقي على الجانبين كليهما، ولكن فقط بسبب «جهل» الهنود. كان جروتسيو بدوره - كما أكدنا - يتصوّر على أساس أخلاقي أنّ الحرب لا يمكن شنّها بشكل غير عادل من كلا الجانبين [138].

على العكس من ذلك، صاغ جنتيلي مذهباً قانونياً اعترف بالحرب التي شنها الملوك على أنها [139] عادلة بغضّ النظر عن الأسباب. والحرب لدى جنتيلي هي تلك التي تُشنّ بدافع حقّ عام، ولم يُشر إلى مبادرات أشخاص آخرين؛ لذلك استبعد من نطاق الحرب أعمال القرصنة أو السطو [140].

يبدو موقف جروتسيو أكثر تعقيداً، لأنه فحص أنواعاً مختلفة من الحرب [141]: ليس فقط الحرب بين الدول، ولكن أيضاً بين الأفراد أو بين السلطة العامة والشخصيات الخاصة (مثل ثورة الهولنديين ضد ملك إسبانيا). ويشير هاجنماخر أيضاً إلى أنه في حقبة ما بعد الحرب، أُحيِيَ عمل جروتسيو (وكذلك عمل فيتوريا) للعثور على معايير العدالة التي رفضها القانون الأوروبي العام، من صلح ويستفاليا حتى الحرب العالمية الأولى. في هذا - في هذه المسافة من مبادئ القانون العام الأوروبي - يكمن سبب انتقاد شميت لجروتسيو، الذي أنكر بدلاً من ذلك مبادئ النظام الدولي الجديد الذي تأسس في فرساي وكان يأمل في العودة إلى الماضي [142].

7. السيادة والحقوق

من أجل توسيع نطاق مذهب جروتسيو المعقّد بشأن موضوع الحرب، نشير إلى العلاقة بين حقوق الإنسان والقانون الدولي.

كان جروتسيو هو المؤلف الذي واجه نظرياً الانتقال من مجتمع إنساني كبير إلى مجتمع الدول. في هذا السياق - الذي يتسم بأولوية سيادة الدولة - يبدو من الصعب للغاية تأكيد أهمية حقوق الإنسان. ومع ذلك - كما سنرى - لا يَنقُصُ الأدبياتِ الواسعةَ حول أوجو جروتسيو مؤلفون سلطوا الضوء على الطابع البارز لحقوق الإنسان في فكره. حول هذه النقطة أيضاً تبدو مواقفه متناقضة؛ لأنه يحاول تحقيق توازن بين قطبين متعارضين هما السيادة والحقوق. فجروتسيو من ناحية - وهو يعيد تأكيد القيمة الأساسية لأمن الدولة - يذهب إلى حدّ حرمان الأفراد من حق المقاومة: «يمكن للدولة (*civitas*) أن تحظر الحق في المقاومة لضمان السلم والنظام العام (*publicae pacis et ordinis causa*) [143]. علاوة على ذلك، يرى جروتسيو افتراض أنّ مصلحة المحكومين هو هدفُ الحكام لا يستتبعه أن يكون الشعب فوق الحاكم، ولا ينبغي قبول مبدأ السيادة الشعبية [144].

ومع ذلك يتعارض مفهومه للحقوق مع هذا التفسير للسيادة، من خلال وضع قيود دقيقة عليها. لذلك دعونا نستأنفْ معالجة القانون والحقوق التي مارسها جروتسيو منذ البداية.

يقول جروتسيو: إنّ للقانون معنيين: الأوّل يدل على ما هو «عادل». وتُعامَلُ قضية العدالة فيما يتعلق بالحرب من خلال طرح كلتا المسألتين: الحرب العادلة و«العادل» في الحرب. وبحسب المعنى الأول، لا يُنظر إلى العادل إلا على أنه كل ما هو ليس غير عادل، ويُعرَّف غير العادل بأنه «ما يتعارض مع طبيعة مجتمع الكائنات العاقلة» [145].

ومع ذلك هناك معنى آخر لكلمة «القانون» وهو ما يشير إلى الشخص. من هذا المنظور يعرّف القانون بأنه «هو الصفة الأخلاقية للشخص القادر على امتلاك شيء ما أو التصرف بعدل» [146]. إذا كانت هذه الصفة الأخلاقية مثالية، فإنها تُسمّى القدرة (*facultas*)، وإذا كانت غير مثالية فتسمى الميل (*aptitudo*) [147].

ويؤكد جروتسيو أن الفقهاء يطلقون على القدرة اسم -suum-، أي الحقّ فيما هو له [148]. وقد تكون القدرة على السيطرة على الذات، التي نعرّفها بالحرية، أو على الآخرين مثل الوطن الأم أو السلطة على العبيد، أو قد تكون سلطة على الأشياء بالمعنى المطلق (الملكية، الهيمنة) أو غير المطلق (حق الانتفاع، *ususfructus*) [149].

وهكذا يؤسس جروتسيو حقوق الإنسان (الحرية، الملكية، إلخ) من خلال وضعها تعبيراً عن الصفات الأخلاقية للفرد؛ ولكن يبدو أنه يضعها في مستوى أدنى من مستوى السيادة. فهو في الواقع يقسّم القدرة إلى خاصة وعامة: فالقدرة الخاصة تتعلق بالحقوق التي يمارسها الفرد لتحقيق مصالحه الشخصية، أما القدرة العامة فهي تتعلق على العكس بممارسة سلطة الجماعة كلها بغية الحفاظ على المصلحة العامة [150].

وهكذا للملك - من أجل الصالح العام - حقٌّ ملكية أعلى من حقّ الأفراد فرادى [151]. ويمثل الصالح العام الهدف الذي يقوم عليه تفوق السيادة، فيما يتعلق بالحقوق الطبيعية للأفراد.

وكما لحظنا، لا يضفي عدم وجود هذا الهدف الشرعيةَ - وفقاً لجروتسيو - على اللجوء إلى حق المقاومة [152]. فقد كتب أنّ الحياة قيمة أعظم من الحرية [153]. ويعدّها الله نفسه نعمة يقدّمها للبشر حتى في حالة العبودية، وعلى لسان النبيّ إرميا يدعو اليهود إلى الخضوع لنير ملك بابل ليحيوا [154].

وجروتسيو - وهو يعترف بأهمية حقوق الإنسان - يضعها ضمن الحدود التي ضبطها لتفوّق سيادة الدولة. ومع ذلك يعاني هذا البناء من التوتر الذي ما انفكّ حاضراً بين الحقوق والسيادة، والذي يظلّ كامناً، ثم ينفجر في ظروف بعينها، على سبيل المثال عندما يعترف جروتسيو بإمكانية التدخل الخارجي ضد صاحب السيادة الذي يضطهد رعاياه (انظر أعلاه، الفقرة 4).

ومع الاعتراف بوجود هذا التوتر الذي ما انفكّ حاضراً بين الحقوق والسيادة، في البناء النظري لجروتسيو، فمن الضروري في الواقع الاعتراف بأنّ فكره ما يزال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنظام العلاقات بين الدول ذات السيادة، الذي كان من شأنه أن يتحقق بشكل قطعي مع صلح ويستفاليا عام 1648، بعد عدة سنوات من تأليف كتاب «**قانون الحرب والسلام**». لذلك يجب علينا الآن أن نلتفت إليه في نهاية المطاف.

8. المجتمع الدولي للدول.. الأصول ووجهات النظر

عند إعادة بناء فكر أوجو جروتسيو كتب هـ. بول (H. Bull) أنّ عمله له أهمية أساسية «لأنه يؤسّس أحد النماذج الكلاسيكية التي سمحت لنا بفهم كل من حقائق العلاقات بين الدول، والأفكار المتعلقة بما يشكل سلوكاً صحيحاً داخلها» [155]. لدى بول، تتمثل أهمية جروتسيو في أنه تتبّع الخطوط العريضة لذلك المجتمع الدولي الذي يتكوّن من الدول التي كانت ستشهد ولادتها مع صلح ويستفاليا، وهي الخطوط العريضة التي ما تزال حتى اليوم في رأيه أساسَ العلاقات بين الدول.

ويختلف منظور جروتسيو عن اتجاهين آخرين مختلفين تماماً:

1) الاتجاه الواقعي الذي عبّر عنه مؤلفون مثل مكيافيلي، وبعد جروتسيو هناك هوبز، وكلاهما تصوّرا العلاقات بين الدول على أنها كائنة في حالة طبيعية دون قواعد، وهي رؤية ستصل حتى هيجل وكارل شميت.

2) وكانت أطروحات جروتسيو بعيدة جداً عن المفهوم الذي افترض إمكانية وجود نظام قانوني فوق الدولة، منها على سبيل المثال التوجهات التي دعت إلى استعادة المؤسسات المسيحية المتدهورة بالفعل، وأيضاً وعلى نحو خاص منظور القانون العالمي المستقبلي، الذي يُعَبَّرُ عنه في نهاية القرن الثامن عشر من خلال عمل كانط (انظر الفصل الرابع).

يمثّل جروتسيو، وفقاً لبول، بديلاً ثالثاً، وهو البديل الذي عدَّ أنّ الدول ذات السيادة - مع كونها في حالة طبيعية وغير خاضعة لمؤسسات فوق الدولة - يمكن أن تقبل مجموعة من القواعد من شأنها أن تؤديَ إلى تشكيل مجتمع دولي. ويحدد بول أنه لا ينبغي الخلط بين مفهوم «المجتمع الدولي» و«نظام الدول ذات السيادة»، الذي أُكِّدَ منذ نهاية القرن الخامس عشر (انظر الفصل السابع). فالمجتمع الدولي يشير في الواقع إلى مجموعة القواعد القانونية والأعراف التي قبلتها الدول بعد صلح ويستفاليا، حتى في غياب حكومة مركزية فوق الدولة. ومما لا شك فيه أنّ سمات هذا المفهوم قد أُكِّدَتْ قبل جروتسيو، سواء في مذهبه النظري أو في الممارسة العملية. وهكذا تأسست الممارسة الدستورية المادية للإمبراطورية الرومانية المقدسة - على سبيل المثال - على نظام من الحقوق والواجبات، لا يستطيع الأمير ولا الطبقات ولا المدن الانسلاخ عنه [156].

أما من الناحية النظرية، فقد كان تأثر مفهوم جروتسيو بمذهب فيتوريا للمجتمع السياسي الكبير للشعوب (*totus orbis*) تأثراً كبيراً، وكذلك كان تأثره بفكرة شيشرون عن المجتمع البشري المستمد من الرواقية [157].

ومِنْ ثَمَّ يمثّل صلح ويستفاليا - وفقاً لبول - إضفاء الطابع الرسمي على المبادئ التي قالها جروتسيو في كتابه «**قانون الحرب والسلام**»، وحتى إن لم يكن هناك التقاء كامل بينهما. في الواقع لم يكن هناك شيء من هذا القبيل فيما يتعلق بالدين، لأن جروتسيو كان يريد نهاية للانقسامات، أما في ويستفاليا فقد أُكِّدَ مبدأ (*cuius region eius et religio*) «**الناس على دين ملوكهم**»، الذي أُعلِنَ عنه بالفعل في صلح أوجسبورج عام 1555 الذي يمثل الاعتراف بمختلف الطوائف المسيحية. وعلى العكس أُكِّدَ مبدأ سيادة الدولة على الكنائس وسيادة الدول على الإمبراطورية [158].

يحدد بول بوضوح الخصائص الخمس التي تميز المجتمع الدولي للدول التي وُلدت مع صلح ويستفاليا. السمة الأولى هي مركزية القانون الطبيعي العقلاني (الفقرة 5) وتعايشه مع حق قانون الشعوب الطوعي (*ius gentium voluntarium*) (الفقرة 6)، دون التمكن من إثبات أيهما يجب أن يسود في حالة حدوث نزاع. كان جروتسيو في الواقع يكتب في وقت لم تكن فيه ممارسة الدول قد أثبتت نفسها بالكامل بعد، وهو الأمر الذي كان من شأنه أن يؤدي إلى ظهور القانون الدولي العرفي، ولم تظهر بعد مجموعات المعاهدات الكبيرة بين الدول. من ناحية أخرى أكد القانون الدولي الوضعي نفسه تماماً في القرن التاسع عشر، في الوقت الذي اختفى فيه مذهب القانون الطبيعي نهائياً.

والسمة الثانية التي حدّدها بول هي تلك التي تثير، في رأينا، قدراً كبيراً من الحيرة. فيعتقد بول أن المجتمع الدولي لا يقتصر على الدول المسيحية أو الأوروبية فحسب، بل يمتد إلى العالم بأسره. ومما لا شك فيه أن بول محقّ في إبرازه أن عالمية رؤية جروتسيو قائمة على تأكيد أن مبادئ القانون الطبيعي يجب أن تنطبق على جميع البشر، ولكن من المؤكد أن هذا الامتداد الشامل لا يمكن أن يحدث إلا بشرط، وهو أن يفرض نفسه على الأنظمة القانونية للشعوب غير المسيحية وغير الغربية. أما العالمية الغربية المزعومة على هذا النحو فهي ممكنة بشرط إنكار الأفق الثقافي والقانوني للشعوب الأخرى. ذلك أن عالمية القانون الطبيعي العقلاني لا تدعمها سوى المذاهب الغربية دون ما عداها.

حول هذه النقطة، يبدو موقف جروتسيو متناقضاً، لأنه كان يعتقد أن القواعد التي تحكم العلاقات بين الدول المسيحية ليست هي نفسها تلك التي تحكم العلاقات بين الدول المسيحية وغير المسيحية [159].

علاوة على ذلك، يعترف بول نفسه بأن جروتسيو - مثل فيتوريا - يعترف بشرعية استخدام القوة من قبل القوى المسيحية لتأكيد حقها في التجارة، وأن هذا المذهب يعارض حق الشعوب غير الأوروبية في الانسحاب من العلاقات التجارية مع الأوروبيين.

وعلى قدر كبير من الأهمية في هذا الصدد التقسيم الزمني الذي أدخله بول لتحولات المجتمع الدولي للدول. ففي القرن الثامن عشر وكذلك في القرن التاسع عشر، اختفت فكرة المجتمع الدولي العالمي، لأنها كانت مقتصرة على القوى المسيحية الغربية فقط (انظر الفصل الخامس).

فُرِضَ هذا المنظور بشكل رئيس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الذي يتواكب مع ترسّخ الاستعمار الأوروبي على نحو كامل، الأمر الذي حصر القانون الغربي في الشعوب «المتحضّرة» فقط.

وأخيراً بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أصبح مجتمع الدول الأوروبية مجتمعاً عالمياً يضم الآن مجموعة من الدول غير الأوروبية. يُعرّف بول أيضاً هذا الواقع الجديد بأنه مجتمع دولي من الشعوب أو الأمم [160]، مع إشارة محددة إلى حركات التحرر الوطني التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين. ويترتب على ذلك وجوب أن يتعامل القانون الدولي لهذا المجتمع مع تعددية النظم السياسية ومنظومات القيم التي يتكون منها.

أما السمة الثالثة للمجتمع الدولي فهي أنه لا يضمّ الدول فحسب، وإنما أيضاً الجماعات والأفراد، ويُعدّ هذا في الواقع تعسفاً من جانب بول. فالمجتمع الذي يشير إليه جروتسيو تهيمن عليه بقوة الدول الوليدة ذات السيادة، في حين أن وجود جهات فاعلة من غير الدول على المستوى الدولي يمكن إرجاعه إلى الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

وتشير السمة الرابعة إلى ما يسمّيه بول التضامن في داخل المجتمع الدولي، أي قبول مبادئ «الحرب العادلة» على أساس «الأسباب العادلة»، وتطبيقها المتفق عليه بين الجميع [161]. في القرن الثامن عشر وكذلك في القرن التاسع عشر، وفي أفق الوضعية القانونية، اختفى التمييز بين الأسباب العادلة وغير العادلة للحروب حتى الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، عندما بدأت معايير التمييز في الظهور مجدداً على مستوى القانون الدولي.

أخيراً تشير السمة الخامسة للمجتمع الدولي إلى غياب المؤسسات الدولية في زمن جروتسيو. لقد سلّط الضوء بشكل أساسي على العناصر المميزة لممارسة العلاقات بين الدول، لكن إضفاء الطابع الاحترافي للدبلوماسية (الذي تأسس في القرن الثامن عشر) لم يظهر بعد في عمله، ولا توجد أي منظمات سياسية دولية، فرضت نفسها في القرن العشرين. ولكن على العكس، كانت توجد حالة من التوازن بين قوتي فرنسا وحكم آل هبسبورج، مع أن جروتسيو لم يذكرها صراحةً.

في الختام: يعكس عمل جروتسيو من ناحية مرحلةَ التوسع التجاري والاستعماري الكبير في القرن السابع عشر، ومن ناحية أخرى يحدد بوضوح سمات ذلك المجتمع الدولي للدول الذي كان وُلد مع صلح ويستفاليا، وتطور حتى الحرب العالمية الأولى.

وفي الحقبة التي أعقبت عصر جروتسيو، نضجت التوجهات الدولية الأخرى بشكل كامل بما يتوافق مع تكوين العلاقات بين الدول التي أنشأها صلح ويستفاليا. لذلك يجب أن ننتقل الآن إلى هذه التوجهات الفكرية.

الفصل الثالث

صموئيل بوفيندورف وإيمير دو فاتيل:

"« المواسون المزعجون» (كانط)

1. ما بعد جروتسيو

بعد صلح ويستفاليا، كان هناك ازدهار للأعمال حول قانون الشعوب (*ius gentium*): فظهرت كتابات ما يسمى بـ «الكلاسيكيات الثانية» في القرنين السابع عشر والثامن عشر. طوّر هؤلاء المؤلفون قانون (*ius gentium*) وفقاً لوجهات نظر مختلفة تماماً عن تلك الخاصة بالآباء المؤسسين. من الضروري بالتأكيد أن نَذكر فكر توماس هوبز بحسبانه فكراً لمؤلف أنكر حق الشعوب مبتعداً ابتعاداً جذرياً عن أعمال جروتسيو. في كتابه «**الوحش البحري أو لوياثان**» (1651)، يمثل هوبز حالة الدول كحالة طبيعية لا يحكمها القانون، وليس لها طرف ثالث قادر على حل النزاعات.

والحقيقة أنه ينكر وجود حق للشعوب ساري المفعول في وقت الحرب وفي وقت السلم [162]، ويفتح آفاقاً من المقرر أن يكون لها صدى واسعٌ فيما بعد. لدى هوبز، فالدول في حالة حرب دائمة، وهي دائماً على وشك التقاتل [163]. والحقيقة أنه لا توجد سلطة عليا تُلزمهم بالسلام، وهذا هو ما دفعه إلى تأكيد أن حالة الحرب الحقيقية أو المحتملة بين الدول لا ينظمها أي قانون حرب أو قانون شعوب [164].

يشير هوبز كذلك إلى عدم وجود أي فرق بين قانون الشعوب وقانون الطبيعة، اعتماداً على التفريق بين «*ius*» (حق) و«*lex*» (قانون)، ويؤكد أن للدول حرية العمل ضمن الحدود التي تمليها قواعد الحفاظ على الذات فقط. في هذه الحالة الطبيعية التي تهيمن عليها الحروب المهددة، أو التي تُشَنّ بالفعل، يسري فقط منطق الدولة القائم على الحفاظ على الذات [165] من بعض الأركان الأساسية للمفهوم السابق لـقانون الشعوب، ولا سيما مذهب «الحرب العادلة».

إنّ هوبز يمثل منظوراً واقعياً في تاريخ القانون الدولي، في الوقت الذي يتخذ فيه بعض المؤلفين الآخرين توجهاتٍ مختلفةً للغاية. ويمكن تقسيم هذه التوجهات وفقاً لثلاث وجهات نظر مرتبطة بالطريقة التي تُطرَح بها العلاقةُ بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. ويحددها ترويول إي سيرا (Truyol y Serra) على النحو التالي: 1) المفكرون الذين يُبرزون القانون الوضعي، ويهمشون القانون الطبيعي. 2) والمؤلفون الذين يؤكدون بدلاً من ذلك مركزية القانون الطبيعي. 3) وأخيراً المفكرون الذين حاولوا التوفيق بين قانون الشعوب الطبيعي والقانون الوضعي.

ومن الشائع بين جميع المؤلفين - وفقاً لترويول إي سيرا - تجاوز مذهب الحرب العادلة والتفسير غير التمييزي للحرب التي يُنظر إليها على أنها مبارزة بين أطراف متساوية أخلاقياً وقانونياً [166]. سوف نتناول أولاً النتائج الوضعية القانونية للقانون الدولي، ومن ثَمَّ نتعمق في المفاهيم الأخرى، وذلك بالعودة مرة أخرى إلى منظور الحضارة الغربية وعلاقتها بالآخرين.

2. قانون الشعوب بكونه قانوناً وضعياً

من بين من اهتموا بالمفهـوم الأول أستاذ مهمّ فــي القانون الدولي، هـو ريتشارد زوتش (Richard Zouch)، الذي خَلَف ألبيريكو جنتيلي (Alberico Gentili) أستاذَ كرسيّ القانون المدني في جامعة أكسفورد. وقد صاغ جورج شيل (Georges Scelle) مديحاً كبيراً لعمل زوتش، الذي عَدَّه أوّلَ مؤلف كتاب تدريسي للقانون الدولي العام [167]، وعنوان عمله: «**القانون الخاص وإجراءاته أو القانون الحاكم بين الدول والمسائل الخاصة به**»

Iuris et Iudicii Fecialis, sive, Iuris inter Gentes, et Quaestionum de)
(Eodem Explicatio)(1650)، ويشير إلى «القانون الخاص» (*ius fetiale*) الذي يحكم عملية الانتقال إلى حالة الحرب، والعودة إلى السلام [168]. ويشكّل «القانون الخاص» (*ius fetiale*) جزءاً من القانون الداخلي، ومن منظور زوتش، كان يُنظر إليه على أنه قانون بين الشعوب (*inter gentes*). وهكذا كما يشير ترويول إي سيرا، فقد اشتغل بتحويل قانون الشعوب إلى قانون بين أمراء وشعوب مختلفين.

وقد منح شميت لزوتش مكانة ذات أهمية كبيرة في تاريخ القانون الدولي، حيث صنّفه مع أيالا وألبيريكو جنتيلي من بين المؤلفين الذين فصلوا مسألة الحرب العادلة عن قضية السبب العادل للحرب، إذ رأى في الحرب بين الدول ذات السيادة علاقة متساوية، واجهوا فيها بعضهم البعض بصفتهم أعداء متساوين، بلا إمكانية لتحديد من منهما يحقّ له التصرف على أساس «أسباب عادلة». في الواقع وضع زوتش وغيره من المؤلفين المذكورين سيادة الدول أساساً للقرارات السياسية لشنّ الحروب، دون التمكن من الاعتماد على معيار التقويم الأخلاقي، ومِنْ ثَمَّ إدانة الحروب التي وقعت. باختصار: أسهم زوتش بعمله، مثل شميت، في توضيح الانتقال إلى «البنية الهيكلية الجديدة للعلاقات

بين الدول في القانون الدولي الأوروبي» [169]. وهكذا توصل عمل زوش إلى منظور قانوني وضعي للقانون الدولي. من ناحية أخرى، ظل منظور القانون الطبيعي سائداً في أعمال صموئيل بوفيندورف اللاحقة.

3. قانون الشعوب بكونه قانوناً طبيعياً: صموئيل بوفيندورف

كان التطور الفكري عند بوفيندورف متشابكاً بشكل وثيق مع قصة حياته. وُلِد في ساكسونيا عام 1632م، وهو ابن وزير لوثري، وتبع أخاه أولاً في خدمة التاج السويدي. وبعد حرب الثلاثين عاماً، أصبحت السويد دولة ذات ممتلكات شاسعة في جنوب البلطيق. واتجهت العديد من الدويلات الألمانية إلى السويد بكونها الضامن لحريتهم في ظلّ التوازن الدقيق الذي أسّسه صلح ويستفاليا [170].

كانت السويد قوة عظمى في دول البلطيق، تحالفت في البداية مع الهولنديين، وبعد ذلك، في عامي 1658-1659، فضل الدنماركيون كسر هذا التحالف، فأصبحت في حرب مفتوحة ضد القوة الدنماركية. سُجِنَ بوفيندورف، الذي كان يعمل في الدنمارك مدرساً لابن نبيل، عمل سفيراً في الدنمارك في عاصمتها كوبنهاجن. وفي وقت لاحق توجه إلى لوند في السويد، حيث نشر عمله الرئيس (*De iure naturae et gentium libri octo*)، في عام 1672.

وقد ميّز بوفيندورف موقفه عن موقف جروتسيو في بعض النقاط التي كانت لها نتائج ذات أهمية كبيرة. وعلــى وجه الخصوص رفضُ التمييز الذي قدّمه جروتسيو بين القانون الطبيعي (*ius naturae*) وقانون الشعوب (*ius gentium*) الطوعي والوضعي. وعبّرت انتقادات بوفيندورف عن رفضه لفكرة جروتسيو حول عَدّ «إجماع الشعوب» (*consensus gentium*) [171] أساساً للقانون الدولي، واستند إلى توجهه في تأسيس الحياة الحرة للدول على قانون الطبيعة فقط [172]. من هذا اشتقّ بالضرورة التمثيل الواقعي للدولة وسلطتها، الذي كان من شأنه أن يصبح أصل المذهب الذي طوره بوفيندورف عن «مصالح الدول». فما هو مركزي وأساسي إذن - في فكر بوفيندورف - هو حرية الدولة (*libertas civitatis*) [173] وهذا ما يشير إلى أسبقية مصلحتها في مواجهة أي التزام محتمل تفرضه المعاهدات. في هذا الصدد، يوجه بوفيندورف إلى جروتسيو انتقاداً صريحاً في تأكيده في (*De iure belli ac pacis, libro III, cap. XIX*) على أنه يجب احترام جميع الاتفاقيات المنصوص عليها مع العدو. وعلى العكس منه، يؤكد بوفيندورف أنّ هذا صحيح فقط فيما يتعلق بالمعاهدات التي تهدف إلى السلام، أما عند أولئك الذين يتركون حالة الحرب دون تغيير، فيجب طرح المشكلة بطريقة مختلفة.

الوفاء مطلوب تجاه المواثيق المنصوص عليها في حالة السلم؛ على العكس من حالة الحرب: «تسمح حالة العداء بترخيص غير محدود لإلحاق الأذى بالآخرين» [174].

وهكذا فهذه الافتراضات هي نتيجة لمركزية وضع الدولة في فكر بوفيندورف. ففي فكره، كما لحظ ليبنيتز (Leibniz)، لم يعد القانون مستمداً من الله [175]، بل من الدولة المطلقة، وهذا يعني أن العقل القويم في مذهب القانون الطبيعي قد تغير إلى العقل المدني، أي إلى عقل الدولة [176].

دفعت هذه الأطروحات بعض المعلقين إلى أن يروا في أعمال بوفيندورف، التي تهيمن عليها مركزية الحكم المطلق المستنير، نقطة تحول نحو نوع من الوضعية المشفرة [177] في سياق قانون الشعوب.

إنه بالتأكيد تفسير واقعي يبدو موقف بوفيندورف بموجبه أقرب إلى منظور هوبز منه إلى منظور جروتسيو. وكما تمت الإشارة إليه بحق، أدى مفهوم بوفيندورف إلى فكرة التوازن الديناميكي للقوى، الذي يجد أحد أكثر تطبيقاته صلة في مفهوم «الفيدرالية الدائمة» [178]، والذي قدّم له العالَم الألماني أهم الأمثلة [179]. ولكن فكر بوفيندورف ينطوي، كما سنرى، على تعقيد أكبر من هذا، لأنه إلى جانب تحليله لمصالح الدول يقدم لنا أيضاً تعميقاً لمجال الأخلاق.

4. بين المنفعة والعدالة: صموئيل بوفيندورف بين هوبز وكانط

يعدّ نظام الدول ذات السيادة [180] من الأمور المركزية في فكر بوفيندورف، لكن مصالح الدول لا تتعارض مع مبادئ العدالة، والمنفعة لا تتعارض مع الأخلاق. إنه موقف معقد يعالجه بوفيندورف من خلال مناقشته نظرياً، وتمثيله تاريخياً.

بادئ ذي بدء يعتقد بوفيندورف أن الخير بالمعنى الأخلاقي يمكن أن يترجم إلى منفعة بمنظور طويل المدى. وهو في الواقع يشير إلى أنّ المنفعة لها معنى مزدوج، فالنوع الأول من المنفعة يشير إلى الفوائد الفورية، أما النوع الثاني فيشير إلى النتائج المستقبلية. وتتوازى مع هذا المعنى الثاني للمنفعة تلك الأفعال التي تُنَفَّذُ وفقاً لقوانين الطبيعة: فهي تجلب فائدة وتسهم في السعادة [181]. إذا كان المرء ينوي أن يؤسس كل فعل على مصلحته الخاصة فقط، دون النظر إلى البشر الآخرين، فسيحدث اضطراب كبير، لأنّ الآخرين سيتّخذون الموقف نفسه تجاهنا. باختصار: يختتم بوفيندورف، فسواء في العلاقات بين البشر أو في العلاقات بين الدول يبدو واضحاً أن «الجنون الأكبر ليس في العدالة وإنما في الظلم» [182]، وليست له أية فائدة مع أنّ سلوك المرء الشرير قد يبدو ناجحاً لمدة محدودة. وهكذا يبدو واضحاً أنّ هناك تناقضاً مع الفطرة السليمة أن يُقاس جميع الأفعال مع العدالة. في هذا الصدد، يحلّل بوفيندورف العلاقات بين الدول موضحاً كيف أن المصالح التي تسعى الدول لتحقيقها من خلال التجارة تُنتج في النهاية، من خلال علاقات التكامل، مجتمعاً تجارياً سلمياً [183].

والعلاقة نفسها بين مصالح الدول والأخلاق أو العدالة تُحَدَّدُ بوضوح حين يعالج بوفيندورف «واجبات الإنسانية» (*De promiscuis officiis humanitatis*) وخاصة العلاقات مع الأجانب. ومن رأيه أنه لا بد من فهمها على أساس المعاملة بالمثل. «إذا رُحِّبَ بمواطنينا في رحلاتهم من قبل شعب ترحيباً ودوداً، فلا يمكننا بصدق أن ننكر على هؤلاء الناس الإنسانية نفسها» [184]. ومع ذلك إذا لم يكن لدى شعب ما مصلحة في زيارة شعوب أجنبية، فلا يبدو من المشروع طرح حق طلب الترحيب بمن يأتون بدون ضرورة وبدون سبب. على هذا الأساس، يرفض بوفيندورف أطروحات ف. دي فيتوريا التي كانت تفترض أن الهنود لا يحق لهم منع الإسبان من أن يتحركوا بسلام، ويتاجروا في أراضيهم. وفي رأي بوفيندورف، كانت هذه هي الحجج التي «على أساسها تمكن الإسبان من إخضاع الهنود» [185]. يدافع بوفيندورف عن حق كل شعب في أن يقبلَ أو يرفضَ، وفقاً لعاداته، الأجانب الذين يأتون إليه، ويبدو أنه يرفض في هذا «أسباب» الحضارة الغربية. يستشهد بوفيندورف، في الواقع بمقطع لمونتين (Montaigne) يورد فيه الإجابات التي قدّمها الهنود للإسبان دفاعاً عن أراضيهم وتقاليدهم الدينية، ضد الادعاءات التي ادّعاها ملك قشتالة، وأضفى البابا الشرعية عليها [186].

أخيراً يضع بوفيندورف من بين الواجبات الأساسية للإنسانية واجب الضيافة الذي يمثّل التزاماً بموجب قانون الطبيعة، لدرجة أن «طرد الضيوف والغرباء بدون سبب هو تعبير عن عدم الإنسانية والوحشية» [187]. وفي هذا الشأن، يبدو أن منظور بوفيندورف يتوقع - كما أُكِّدَ بشكل مناسب للغاية [188] - واجبَ الضيافة الذي سيضعه كانط مبدأ من المبادئ الأساسية للقانون السياسي الكوني.

لكن - على عكس كانط - لا ينحصر فكر بوفيندورف في أفق أخلاقي وحسب، بل على العكس من ذلك، فهو يدرك باستمرار تداخل الأخلاق والمصلحة، ويوضح كيف تُحَلُّ مسألة ضيافة الأجانب لصالح ازدهار الدولة. وقد كتب بوفيندورف: «وهكذا يمكننا أن نلحظ أن بعض الدول قد نمت بشكل كبير، حين استقبلت الحجاج والأجانب بكرم الضيافة؛ فيما ظلّ البعض الآخر ممن رفضهم، متواضعاً» [189].

5. ضدّ الحضارة الغربية؟

وهكذا تظهر كل تعقيدات فكر بوفيندورف متأثرةً بالتأكيد بعمل جروتسيو، لكنها ممزقة بين واقعية هوبز واستشراف كانط للكوسموبوليتية (المذهب السياسي الكوني). فكان يعمل باستمرار على الجمع بين التحديد الواضح لنظام الدول، وتوازن القوى مع منظور التواصل الاجتماعي وواجبات الضيافة. ويبدو أن تفكيره كان قادراً على استيعاب تعددية وجهات النظر التي تتشابك على الساحة الدولية، من خلال العلاقة المتبادلة بين مصالح الدول والتطلعات الملحة للواجبات الإنسانية.

يمكن العثور على التعقيد نفسه حين يتعامل بوفيندورف مع العلاقات بين العالم الغربي والشعوب غير الأوروبية. فمن ناحية يؤكد، اعتماداً على المصادر الكلاسيكية الموثوقة، أن الأرض تنتمي في الأصل إلى البشرية جمعاء، وأن الأراضي الخالية هي ملك للجميع [190]. ومع ذلك تتوافق الملكية المشتركة للأراضي الخالية مع حق الانتفاع. ومع تحفظات القانون، يعلن بوفيندورف أن مطالب السلام تجعل من الضروري الاعتراف بحق الانتفاع.

لكن من ناحية أخرى، يعترف بوفيندورف بأولوية حقوق الشعوب ضد مطالبات الغرب بالغزو. يظهر هذا بوضوح حيث يقول بوفيندورف أنه لا يمكن قبول أطروحات بيكون (Bacone) [191] التي يؤكد فيها: «هناك سبب كاف لشن حرب على الهنود، يمكن تحديده في أنهم محكوم عليهم بموجب القانون الطبيعي، لأن من عاداتهم التضحية بالرجال والنساء، ويأكلون اللحم البشري» [192]. في هذا الصدد، يرفض بوفيندورف المفهوم الأرسطي القائل بأن بعض البشر هم عبيد بطبيعتهم. وعلى العكس فهو يعلن بقوة أن «البشر يتمتعون بالحرية الطبيعية نفسها» [193] وإذا وافقوا على محدودية هذه الحرية، يجب أن تكون موافقتهم مؤكدة، سواء كانت صريحة أو ضمنية أو خاضعة للتفسير. ومن هنا جاء الاستنتاج الواضح لبوفيندورف الذي يرفض أطروحة أرسطو بأنه كان من الصواب لليونانيين أن يحكموا البرابرة، إذ بهذه الطريقة «ستُعَدُّ جميعُ الشعوب التي تختلف عاداتها عن عاداتنا برابرةً، وستُغزى، ويُسوَّغ غزوُها بهذا التسويغ وحده» [194]. بهذه الكلمات، أدركنا بحق رفض بوفيندورف الحضارة الغربية [195]. وهناك مؤلفون آخرون لهم رأي مغاير، حيث يرون أن بوفيندورف قد سوّغ الاستعمار [196].

6. تأثير بوفيندورف في عصر الثورات

كان تأثير بوفيندورف على الثقافة القانونية والعمل الثوري في القرن الثامن عشر مهماً للغاية. فقد وقف بوفيندورف ضد مذهب هوبز الذي يختزل الواقع إلى مجرد حركة الأجسام والضرورة الميكانيكية للسببية، وأدخل مفهوم «الكيانات الأخلاقية» (*entia moralia*)، ويقصد بها المبادئ التي تكمن قوتها في أنها «توضّح بجلاء لجميع البشر كيف يمكنهم أن يمارسوا حريتهم في العمل» [197]. في الواقع البشر أحرار أخلاقياً [198]، أي يتمتعون بحرية تكمن في «القوة الداخلية لفعل ما يشاؤون أو تجنّبه» [199]. وتتمثل كرامة الإنسان بشكل صحيح في هذه القدرة على الاختيار الحر [200]، وبما أنها تخصّ جميع الناس، ثبت أن كل إنسان بطبيعته متساوٍ مع كل إنسان آخر [201].

حتى قبل كانط، أكّد بوفيندورف مركزية فكرة الكرامة [202] ووضعها في أساس حقوق الإنسان. وبهذه الطريقة أسهم بشكل كبير في صياغة الإعلانات الأمريكية لحقوق الإنسان [203].

7. بين القانون الطبيعي وسياسة الدول: إيمير دو فاتيل

يعدّ التوتر بين قانون الشعوب الطبيعي وقانون الشعوب الوضعي [204] من الأمور المحورية في عمل إ. دو فاتيل (E. de Vattel). ومن المؤكد أنّه تعلم درس جروتسيو، لكنه طوّره في اتجاه الممارسة الملموسة للدول. وفي الواقع انتقد دو فاتيل سلفه، من جروتسيو، إلى هوبز، إلى بوفيندورف، لأنهم بنوا قانون الشعوب على أساس استنتاجات مجردة من مبادئ عامة.

في مقدمة كتابه:

Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, Appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains (1758).

يتذكر مزايا جروتسيو بوصفه «الرجل العظيم الذي استبصر الحقيقة»، ولكنه، بعد أن أوضح موضوعاً مهماً، كان مهملاً قبله، ليس من المستغرب أنه لم يتمكّن من الوصول إلى الأفكار الواضحة والدقيقة الضرورية في العلم. لقد ميز جروتسيو في الواقع بين القانون الطبيعي الذي يقوم على «مبادئ الطبيعة» وقانون الشعوب الذي يقوم على «إجماع عالمي». لكنه أكد بعد ذلك أن الشعوب تخضع أيضاً لسلطة القانون الطبيعي، ومِنْ ثَمَّ حدد قانوناً طبيعياً للشعوب (أو قانوناً داخلياً للشعوب، يتبعه أصحاب السيادة بضميرهم). ضد أطروحات جروتسيو هذه، يلحظ فاتيل ذلك بشكل نقدي «لا يمكن أن نطبق على الشعوب ما يقرره القانون الطبيعي للأفراد». ويتابع فاتيل «فلو كان جروتسيو - بدءاً من فكرة أن المجتمعات السياسية، أو الأمم، تعيش فيما بينها في استقلال متبادل - قد رأى أنه يجب تطبيق القانون الطبيعي على هؤلاء الأشخاص الجدد بطريقة ملائمة لطبيعتهم، لكان قد أقرّ بأن «قانون الشعوب الطبيعي هو علم طبيعي، وأن هذا القانون ينتج أيضاً رابطاً خارجياً بين الأمم، بغض النظر عن إرادتها» [205].

لذلك يطالب فاتيل، بما يخالف جروتسيو، بوجود قانون للشعوب يتجلى بشكل مستقل من خلال العلاقات بين الدول. أما فيما يخالف هوبز فإنّ فاتيل يلحظ أن هذا المؤلف أكد أن قانون الشعوب هو القانون الطبيعي المطبق على الدول، ويضيف أنه هو أيضاً قد وقع في الخطأ نفسه، عندما رأى أن القانون الطبيعي لا يمكنه أن يخضع لأي تغيير في هذا التطبيق. باختصار، يرى هوبز على نحو خاطئ، أن «مبادئ القانون الطبيعي وقانون الشعوب متطابقان» [206]. بعد ذلك يرى فاتيل أن بوفيندورف وافق تماماً على هذا المفهوم لهوبز [207].

وهكذا نأى فاتيل بنفسه عن أسلافه من خلال التركيز مباشرة على ممارسة العلاقات بين الدول وتقديم عمل، كما كتب كوسكنييمي (Koskenniemi)، هو الأكثر استخداماً حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر [208].

يعلن فاتيل أنه يريد أن يكتبَ لحكام الدول: «قانون الشعوب هو قانون حكامهم. فيجب أن يُكتب لأجلهم هم بالتحديد» [209]. إن الواجب الذي تكفل فاتيل بدراسته هو وضع معايير تفسيرية

للعلاقات بين الدول، وتقديم إرشادات لأولئك الذين لديهم مهمة توجيه [210]. أي أنه ينسب إلى نفسه دور مستشار الأمير، كما ينسب إلى دراسته وظيفة توجيه الحكام. ضمن هذا المنظور، يطور فاتيل نظامه الخاص بقانون الشعوب، ويبنيه في علاقة وثيقة مع المنطق السياسي الذي يوجه قرارات الدول وحكامها. وهو يميز في المقام الأول بين قانون الشعوب الضروري، وقانون الشعوب الطوعي. وكلٌّ منهما مؤسس بطبيعته - ولو بشكل مختلف - على مبدأ أنه يجب اتباع الأول بكونه قانوناً مقدساً للشعوب والحكام في جميع أفعالهم. أما الثاني فينظر إليه على أنه قاعدة تُلزم الدول والحكام في أعمالهم، بمراعاة الصالح العام والحفاظ على السلامة العامة. يعلق فاتيل: هذا القانون المزدوج، القائم على مبادئ معينة وثابتة، «هو الموضوع الرئيس لعملي» [211].

لكن واقعية فاتيل تتجلى بشكل كامل حين يقدم «نوعاً آخر» من قانون الشعوب: قانون الشعوب العشوائي الذي ينبع من إرادة الدول وموافقتها. ويتمثّل هذا القانون في أن «الدول يمكنها أن تكتسب حقوقاً، وتتعاقد على التزامات من خلال الالتزامات التي تعهّدتْ بها عن طريق المواثيق والمعاهدات: والنتيجة هي حق للشعوب المتعاهدة فيما يتعلق بالأطراف المتعاقدة» [212]. وستكون النتيجة عملاً قانونياً واقعياً للغاية للشعب، ومفيداً بشكل خاص لتفسير العلاقات بين الدول والإجراءات الدبلوماسية [213].

8. نظام الدول ذات السيادة و«التوازن السياسي»

يطرح النظام الذي حدده فاتيل فكرة مركزية الدول ذات السيادة. ففي مقدمة «**قانون الشعوب**» (*Preface a le droit des Gens*) يحدد بدقة مصطلح «أمة» بمعنى الدولة ذات السيادة (*Etat souverain*) أو المجتمع السياسي المستقل. يؤكد فاتيل على هذا الاستقلال ضد أي فرضية لنظام قانوني فوق الدولة. وهو في هذا يبتعد عن المؤلف الذي يعدّه معلمه ومرشده، وهو كريستيان وولف (*Christian Wolff*)، فقيه القانو ن الطبيعي العظيم، الذي يعترف فاتيل له بفضل استيعابه أن مبادئ القانون الطبيعي يجب تعديلها عند تطبيقها على الدول.

لكن فاتيل لا يوافق على المفهوم الذي صاغه وولف عن (*civitas maxima*) [214]، أي فكرة الجمهورية العظيمة التي أنشأتها الطبيعة نفسها، التي تكون جميع دول العالم أعضاء فيها. من هذه الفكرة استنتج وولف مفهوم الحق الطبيعي الطوعي.

ويرى فاتيل أن هذه الفكرة لا هي «صحيحة» ولا هي «متينة». على العكس من ذلك، فهو يؤكد أنه لا يوجد مجتمع طبيعي آخر بين الدول غير ذلك الذي أسسته الطبيعة بين جميع البشر. ولكن بينما في أي مجتمع مدني يتنازل جميع أعضائه عن جزء من حقوقهم في داخل نسيج المجتمع، لا يحدث شيء مثل هذا بين الدول. لذلك أمكن لفاتيل أن يستنتج:

«كل دولة ذات سيادة تزعم أنها مستقلة، وهي في الواقع مستقلة عن جميع الدول الأخرى» [215].

ولذلك فهو يرفض منظور القياس على المحليات، بغية تأكيد خصوصية أعمال الدول مقارنة بأعمال الأفراد، مبرزاً اللجوء إلى المعاهدات لتحديد الأعمال المتبادلة بين الدول. ومن وجهة نظر فاتيل تقدّم أوروبا مثالاً على نظام الدول المستقلة الذي يطرح حالة من التوازن السياسي فيما بينها. أما ما يخلق هذا التوازن السياسي فهو علاقات المصلحة لهذه الدول. وقد كتب يقول: «أوروبا تصنع نظاماً سياسياً، وهيئة، يرتبط فيها كل شيء بالعلاقات والمصالح المختلفة للدول التي تسكن هذا الجزء من العالم» [216]. ويشكل هذا النظام الدائر حول نشاط الملوك والوزراء، والمبني على شبكة من المفاوضات المستمرة [217] «نوعاً من الجمهورية»، يكون أعضاؤها مستقلين، ولكنهم في الوقت نفسه مرتبطون بالمصلحة المشتركة للحفاظ على النظام والحرية. هذه المبادئ هي الأصل في ظهور الفكرة الشهيرة عن «سياسة التوازن»، أو «توازن القوة». وهذا التوازن الذي يمثل ترتيباً للأشياء، يمكن بواسطته ألا تتمكن قوة معينة من الهيمنة المطلقة، وفرض قانونها على الآخرين [218].

9. السيادة والأجانب والحضارة الغربية

في قلب النظام الذي تصوَّره فاتيل هناك شبكة معقدة من العلاقات الدبلوماسية، وعلاقات المصالح التي تخص دولاً ذات سيادة. وهذه الدول تتألف من جميع الأمم التي لديها حكومات مستقلة، «مهما كان شكل هذا الاستقلال»، دون الاعتماد على أي أجنبي. سيادة الدولة هي المركز السياسي الذي تعتمد عليه حماية سلامة الأراضي والعلاقات التجارية والتوسع الاستعماري.

في الواقع يندرج قرار قبول الأجانب أو رفضهم لأسباب أمنية [219] ضمن قانون الدولة (في «حريتها الطبيعية»)، تماماً كما أن حرية التجارة أو حرية رفض التجارة الخارجية تعود إلى السيادة. في هذا الصدد، يرفض فاتيل الحجج التي قدّمها الإسبان لمهاجمة الهنود، معتقدين أن السبب الذي قدموه لشن الحرب على الهنود -أي رفضهم للتجارة- كان في الواقع مجرد غطاء لجشعهم النهم الذي لا يشبع [220].

ومع ذلك يضع فاتيل قيوداً محددة بدقة على قوانين الشعوب. يحدث هذا حين يفكر في حقوق ملكية الأرض. يتصور فاتيل، من منظور القانون الطبيعي التقليدي، أن الأراضي كانت في الأصل خاضعة لملكية مشتركة يتقاسمها الجميع. والواقع، أن الطبيعة «وهي تخصص كل الأراضي لاحتياجات البشر بشكل عام، لا تعطي أي شعب الحق في تخصيص بلد ما لنفسه، عدَا ما يمكنه الاستفادة منها في استخداماته، مع عدم منع الآخرين من الاستفادة منها» [221]. ويلحظ فاتيل أنه بهذه الطريقة يمكن لقانون الشعوب الاعتراف بملكية أمة وسيادتها على مساحات فارغة، فقط على أساس احتلال واقعي، من شأنه أن يؤدي إلى استيطان فعلي، أو استخدام لهذه الأراضي بوضع اليد.

تنتهي الحجة التي تمت صياغتها على هذا النحو حتماً إلى تهميش السكان الرُّحَّل وتفضيل الشعوب التي تعيش بشكل دائم على الأراضي وتزرعها. في الفصل السابع من الكتاب الأول المخصص لـ «زراعة الأرض»، يقرر فاتيل أن زراعة الأرض «واجب تفرضه الطبيعة على الإنسان». لذلك، يجب على كل أمة، وفقاً لقانون الطبيعة، أن تزرع البلد الذي تصادف أن تلقّته، وليس لها الحق في التوسع إلا إذا كانت الأرض التي تسكنها لم يعد في وسعها أن تمدها باحتياجاتها [222]. يتسم هذا الإقرار الذي صاغه فاتيل بالغموض المحتمل بما يمكنه من إضفاء الشرعية على توسع دولة تنوي أن تضمن لنفسها ما تراه ضرورياً.

ولكن استخدام الأرض هو المعيار الحقيقي الذي يمكن أن يسمح بتمكين شعب على الآخرين. هناك في الواقع شعوب بدوية لا تستطيع المطالبة بملكية الأراضي التي يعبرونها. يميز فاتيل بعض الأنواع: في المقام الأول هناك سكان مثل الألمان القدماء والتتار المحدثين، الذين يسكنون الأراضي الخصبة، لكنهم يحتقرون الزراعة، ويفضلون العيش على النهب. وهم، كما يكتب فاتيل بقسوة: «يستحقون الإبادة مثل الوحوش الشرسة والضارة!» [223].

من ناحية أخرى، هناك شعوب مسالمة تعيش على القنص، وصيد الأسماك، وثمار الأرض غير المزروعة، لكن هذا يمكن أن يكون صحيحاً، كما يلحظ فاتيل، «في العصور الأولى للدنيا»، عندما كانت الأرض كافية لعدد قليل من البشر. ولكن البشرية نمت الآن، ولم يعد من الممكن العيش بهذه الطريقة. وهنا يظهر تفوق حضارة الشعوب الأوروبية بشكل واضح مقارنة بالشعوب «الهمجية» [224]، التي ما تزال في المرحلة الأولى من «عصور الدنيا».

الحكم الذي صاغه فاتيل مستمد بالضرورة من التقويم التالي: أولئك الذين يتبعون «هذا النوع من الحياة (الخاملة!) يغتصبون المزيد من الأراضي أكثر مما يحتاجون إليه إذا عملوا بصدق» [225]، ومِنْ ثَمَّ لا يمكنهم الشكوى إذا احتلت دول أخرى أكثر اجتهاداً منهم جزءاً منها. يبدو تحيز فاتيل المتمركز حول العرق واضحاً!

ومن نتائج هذا الموقف إدانة غزو إمبراطوريتي بيرو والمكسيك، الذي مثل اغتصاباً يستدعي الانتقام (الصارخ)، ومن ناحية أخرى إعلان شرعية المستعمرات في أمريكا الشمالية، حيث احتُوِيَتْ ضمن حدود عادلة. وفي الواقع كان سكان أمريكا الشمالية يزرعون هذه المساحات الشاسعة، لكنهم لا يسكنونها. ولذلك يقول فاتيل في مكان آخر: ليس هناك انتهاك لقانون الطبيعة، «إذا حُصِرَ الهمج في حدود ضيقة» [226]. وهكذا يؤكد فاتيل بقوة، ويعرب من خلال هذه الأحكام عن إدانته للغزو الإسباني، وتقديره لاستيطان البروتستانت الإنجليز للمستعمرات [227]. يشيد فاتيل باعتدالهم، حيث إنهم اشتروا الأراضي التي كانوا ينوون احتلالها من «الهمج». كان هذا هو المثال الذي قدمه بشكل خاص ويليام بن (William Penn) ومستعمرات الكويكرز، وهي مجموعة من المسيحيين البروتستانت [228].

فيما يبدو التقويم الذي يصوغه فاتيل عن العالم العربي أكثر تعقيداً، إذ يوجد رأي ضمني بتقدير التفوق التقني للعالم الأوروبي. أما المقارنة مع «همج» أمريكا الشمالية، فيذكر فاتيل أنه بينما في حالتهم كان من الممكن إثبات أنهم لا يستطيعون العيش «في بعض أنحاء» تلك القارة الشاسعة بشكل كامل، على العكس من ذلك في حالة «الرعاة العرب»، لا يحق لأي دولة حصرها وتقييدها «إلا إذا كانت تفتقر إلى الأرض بشكل مطلق». علاوة على ذلك، فالعرب لديهم الحق في إعمار بلادهم لاستخدامها على طريقتهم، والحصول منها على «الاستخدام المناسب لأسلوب الحياة». ولكن في حالات «الحاجة الملحة»، يرى فاتيل أنه يجوز الاستقرار في جزء من بلد عربي «لتعليم العرب الوسائل التي تجعل أرضَهم من خلال زراعتها كافيةً لاحتياجاتهم وطلباتهم، واحتياجات وطلبات الوافدين الجدد» [229]. يمكن العثور بسهولة على حجج الاستعمار الغربي في كلمات فاتيل هذه: تفوق الحضارة الغربية على «الهمج»، وتقدم التكنولوجيا الغربية في مقابل تخلف أشكال الحياة في العالم العربي، و«الحاجة الملحة» (!) لدى الدول الغربية أن تتوسع، وتوفير مسار لأعمالها التجارية، وغزو أسواق جديدة من خلال فرض نفسها على أناس آخرينَ، كل ذنبهم أن لهم أساليبَ حياة مختلفةً عن تلك الموجودة في الغرب.

سوف تختلف الكوسموبوليتانية الكانطية اختلافاً عميقاً عن هذا الانجراف الاستعماري. يعود الفضل إلى كانط في تعريف جروتسيو وبوفيندورف وفاتيل على أنهم « المواسون المزعجون» (*leidige Tröster*)، فقد عُثِرَ في أعمالهم على كل مُسوِّغ قانوني لشنّ الحروب، أضف إلى ذلك مسوّغات استكمال مشروع الاستعمار الغربي، وعلى نحو خاص أعمال جروتسيو وفاتيل. أما كانط فلم يبحث عن مسوّغات لشنّ الحروب، بل عن شروط السلام.

الفصل الرابع

حقوق الإنسان والقانون الكوسموبوليتاني

الجذور الكانطية في الجدل الحالي حول الحقوق

الموضوع المطروح للتفكير في هذا الفصل هو الحضور المستمرّ للفكر الكانطي في الجدل الحالي حول قضية الحقوق. سنواجه المشكلة من زاويتين: تأسيس حقوق الحرية والعلاقة بين حقوق الإنسان والقانون الكوسموبوليتاني.

1. من القانون الخاص إلى القانون العام: الديمقراطية والحقوق

يتعامل كانط بوضوح مع العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي في «**ميتافيزيقا الأخلاق**» لعام 1797، في الجزء الأول من مذهبه القانوني المخصص للقانون الخاص. في الفقرة الأولى من هذا الفصل، سيُناقَش تأسيس الانتقال من القانون الخاص إلى القانون العام أولاً، وبعد ذلك، ستُناقَش الوظيفة التي يتّخذها القانون الطبيعي فيما يتعلق بالنظام القانوني الذي بُنِيَ على هذا النحو. وبهذه الطريقة ستتاح لنا الفرصة لفهم التجديد الجذري الذي أدخله كانط على تراث القانون الطبيعي الألماني السابق، وأهمية فكره في التأثير على التفكير المعاصر حول مسألة الحقوق.

لقد تطور مذهب القانون الطبيعي من بوفيندورف إلى كريستيان توماسيوس (C. Thomasius) وبلغ ذروته في عمل كريستيان وولف. على وجه الخصوص، يطرح مذهب وولف نفسه بحسبانه مذهب قانون الدولة، وحالة الحكم المطلق المستنير، الذي يعيد صياغة الميتافيزيقا اللايبنيتزية وتنظيمها. كانت درجات الكمال التي تصورها لايبنتز [230] قد تحولت إلى نظام حقوق وواجبات للأمير ورعاياه، يهدف إلى تحقيق نموذج السعادة العامة من خلال تحقيق الرفاهية. يكفي النظر في (*Institutiones iuris naturae et gentium*)(1750) لمؤلفه وولف لكي نفهم معنى

هذا التحول. يقول وولف في الواقع: «تتطلب السعادة من المسؤولين في الدولة الحفاظ على قانون الطبيعة [...] والتأكد من أن أفعالهم تتوافق مع قانون الطبيعة» [231].

سيؤثر مذهب قانون وولف الطبيعي على مدوّنة النظام القديم (*Ancien Régime*) الذي سيولد منه «القانون العام للدول البروسية» (*Allgemeines Preußisches Landrecht*) لعام 1794. يشكل هذا القانون تشريعاً للمجتمع البروسي حسب الطبقة. وفيما يتعلق بتراث هذا القانون الطبيعي وهذا المفهوم الدستوري، يمثّل عمل كانط قطيعة جذرية. دعونا نحاولْ فهم الأسباب.

في الجزء الأول من المبادئ الميتافيزيقية للفقه القانوني المخصص للقانون الخاص، يقول كانط: التقسيم الفرعي الرئيس للقانون الطبيعي لا يمكن أن يكون هو الذي يقسمه (كما يحدث أحياناً) إلى قانون طبيعي وقانون اجتماعي، ولكن يجب أن يكون ما يميزه إلى قانون طبيعي وقانون مدني: حيث يُطلق على الأول اسم القانون الخاص، وعلى الثاني اسم القانون العام. إنّ الحالة الطبيعية في الواقع ليست عكس الحالة الاجتماعية، بل عكسها هو الحالة المدنية، لأنه في الحالة الطبيعية قد يكون هناك مجتمع، ولكنه ليس مجتمعاً مدنياً (أي أن أضمنَ ما لي وما لك بواسطة قوانين عامة)، وهذا هو سبب تسمية القانون في الحالة الأولى بالقانون الخاص [232].

يحلّل كانط تشكيل المجتمع المدني واضعاً نصب عينيه في الأساس وعلى وجه الخصوص طرق الحصول على ممتلكات. وهو يعالج المشكلة من خلال التمييز، في لحظة الاكتساب الأصلي، من خلال: 1) لحظة الاستيلاء (*apprehensio*) على شيء لا يخص أي شخص، 2) والإعلان (*declaratio*) عن حيازة هذا الشيء. 3) وأخيراً التملك (*appropriatio*) الذي لا يمكن تقديمه إلا على أنه «فعل ينبثق (في الفكرة) من إرادة تشريعية خارجية وعامة، يجب على كل فرد أن يتفق فيها مع حكمي» [233]. يحلل كانط هنا الحق الإمبريقي، أي الاستحواذ المادي على واقع خارجي، لكنه مجرد اكتساب مؤقت، لأنه، كما يلحظ: لا يمكن لإرادة أحادية الجانب [...] أن تفرض على الجميع التزاماً مشروطاً في حد ذاته؛ لهذا السبب هناك حاجة إلى إرادة عامة، وهي ليست مشروطة، ولكن مفروضة من قبلُ، ومِنْ ثَمَّ فهي مشتركة بالضرورة، ولهذا السبب بالذات، فهي تشريعية؛ لأنه وفقاً لهذا المبدأ فقط، يمكن أن تتوافق الإرادة الحرة لكلّ فرد مع حرية الآخر، ومع القانون بشكل عام، وبذلك حقي وحقك خارجيان [234].

هذه الإرادة العامة هي وحدها التي يمكن أن تجعل الاستحواذ قطعياً وليس مؤقتاً.

وبهذه الطريقة تُتَجاوَز الحيازة المشتركة بواسطة قانون ينظّم الحريات، ويسمح هذا القانون لكل فرد بأن يستحوذ على ملكية محددة في أرض عامة. ولا يمكن أن ينبع هذا القانون إلا من إرادة جماعية أصيلة ومسبقة. ويمكن القول: إنّ القانون العام يبدو لكانط عقوبةً للقانون الخاص الطبيعي. فالقانون العام ينص على تلك «الشروط» التي بموجبها يُضمَن تنفيذ قوانين العقل الخاصة بالحالة

الطبيعية [235]. بهذه الطريقة أسس كانط للنقلة من الحالة الطبيعية إلى «الحالة القانونية» (*der rechtliche Zustand*). هذا هو شكل «دولة القانون» (*Rechtsstaat*) التي يمكن التعرف عليها بسهولة مع أنها لم تُذكر صراحةً [236]. يصف كانط دولة القانون على النحو التالي: دولة القانون (*Der rechtliche Zustand*) هي علاقة البشر فيما بينهم التي تحتوي على الشروط، التي بفضلها فقط يمكن لكلّ فرد أن يصبح مشاركاً في حقه؛ والمبدأ الرسمي لإمكان تحقق هذه الدولة، الذي يُنظر إليه من وجهة نظر فكرة الإرادة التشريعية العمومية، يسمّى العدالة العامة (*öffentliche Gerechtigkeit*)، التي تتعلق إما بإمكانية، أو واقع، أو ضرورة الحيازة القانونية للأشياء (بحسبانها مادة للإرادة)، ويمكن تقسيمها إلى العدالة الوقائية (*iustitia tutatrix*)، والعدالة التبادلية (*iustitia commutativa*)، والعدالة التوزيعية (*iustitia distributiva*) [237].

يعلن كانط عن مبادئ دولة القانون التي تستشرف عصر الوضعية القانونية الألمانية في القرن التاسع عشر، من خلال التغلب بشكل نهائي على واقع الضبط القانوني لمجتمع بروسيا الطبقي، كما سيفعل سافيني (Savigny) [238] أيضاً. حُذِفَ جميع أغراض سعادة المتعة نهائياً من القانون: فالسعادة عند كانط تنتمي إلى مجال الأخلاق. أما شكل القانون فهو يحدّد فضاءات الحرية المتبادلة وفقاً لمعايير العدالة العامة من ناحية ومن ناحية أخرى، يحدّد شكل الدولة، لأنه كما يقرر كانط: لا يمكن تسمية الاتحاد المدني (*unio civilis*) على نحو دقيق بأنه مجتمع، لأنه لا توجد قواسم مشتركة بين الشخص الذي يتولى الأمر (*imperans*) والتابع (*subditus*)؛ فهما غير مرتبطين، لكنهما تابعان أحدهما للآخر، لا تنسيق بينهما، وأولئك الذين يُنسِّقون فيما بينهم يجب أن يُجعَلوا متساوين من حيث إنهم خاضعون على وجه التحديد للقوانين العامة. لذلك فليس هذا الاتحاد مجتمعاً بشكل صحيح، ولكنه يشكل مجتمعاً [239].

لكن كانط لا يحدد فقط الهيكل القانوني لدولة القانون الوليدة: إن الأفق الذي فتحه عمله أوسع بكثير لأنه - كما سأحاول الآن أن أثبت - يتجاوز حدود الجدل المثار اليوم حول مشكلة الحقوق والديمقراطية [240]. لتعميق هذه الأفكار نحيل إلى تصريح مشهور لكانط ورد في دراسته «**من أجل السلام الدائم**»، قبل عامين من «**ميتافيزيقا الأخلاق**». كتب كانط: الدستور الجمهوري هو الوحيد الذي يتوافق تماماً مع قانون البشر، ولكنه أيضاً الأكثر صعوبة في التأسيس، بل الأكثر صعوبة أيضاً في الحفاظ عليه، وهذا هو السبب في أن الكثيرين يقولون: إنها ينبغي أن تكون دولة ملائكة، لأن البشر بميولهم الأنانية لن يكونوا قادرين على تكوين مثل هذا الشكل الدستوري السامي. ويتابع كانط: إن مشكلة إقامة الدولة، مهما بدت قاسية، يمكن حلها أيضاً من شعب من الشياطين (طالما لديهم عقل) [241].

يحلل أ. هوف (O. Höffe) هذا الإقرار الذي ذكره كانط لتعميقه في اتجاه البحث في أصل الحقوق وشرعية القانون والدولة [242]. يميز هوف بين مستوى العدالة الطبيعية، ومستوى العدالة

السياسية. يشير المستوى الأول إلى أصل الحقوق في حالة الطبيعة؛ ويشير الثاني إلى العقوبات التي يفرضها القانون على من ينتهك حقوق الآخرين.

سيتعاون الشياطين الموهوبون فكراً - أي الأفراد الأنانيون بصرامة - حيثما يرون أنه مفيد، لكنهم سيتصرفون دون أي وازع حينما لا يكون التعاون مفيداً. وهكذا يتخلى الأفراد بشكل متبادل عن حريتهم الطبيعية للحصول على الاعتراف بالحقوق. إن التخلي المتبادل عن الحرية الطبيعية - يمكن أن يُلحظ - يؤسس لحقوق الحرية. وهذه الحقوق التي تتوافق مع الواجبات تؤسس شرعية النظام القانوني. ومع ذلك قد يحدث أن البعض لا يتخلى عن حريته الطبيعية، بينما يتخلى آخر عنها من جانب واحد. لمنع حدوث ذلك، هناك حاجة إلى العدالة السياسية - يستخدم كانط مفهوم العدالة العامة - التي تفرض عقوبات على أولئك الذين يتهربون من الالتزامات المتبادلة، بحيث يصبح احترام حقوق الإنسان في نهاية المطاف أكثر ملاءمة من انتهاكها. إن شعب الشياطين، أي الأفراد الذين لا يستهدفون إلا إرضاء مصالحهم الخاصة، بحاجة أيضاً إلى الدولة!

ومن ثم يبدو أنّ حالة الطبيعة قد طُوِيت نهائياً، وحلّ محلها نظام قانوني يضفي الشرعية على تدخل الدولة ويجعله ملزماً.

والواقع أن تفكير كانط، الذي بحث الأسس التي يقوم عليها القانون وأصل حقوق الحرية، لا يتوقف عند هذه النقطة. إنّ تحليل العلاقة بين القانون الطبيعي الخاص والقانون العام، من ناحية والبحث في العلاقة بين الحرية الطبيعية وحقوق الحرية، من ناحية أخرى، لا يُحَلُّ بتجاوز المركز الطبيعي إلى المركز القانوني. في الواقع تحتوي المصطلحات الكانطية على تعقيد أكبر بكثير [243].

يؤكد أ. ف. جايرك (O. v. Gierke)، في عمله المشهور حول النظريات السياسية للقانون الطبيعي، أن «فكرة العقد الاجتماعي حققت نصراً عظيماً في النهاية، عندما أسس إيمانويل كانط عليها دولته المجردة للقانون والعقل»، ولكن - يضيف جايرك - «في الوقت نفسه أدخل في مذهبه سلسلة من الدوافع التي تؤشر إلى بداية تجاوزه» [244]. يقول كانط: إن العقد الاجتماعي، بحسبانه اتحاداً لجميع الإرادات الخاصة في إرادة مشتركة، ليس في الواقع إجراء، كما يقول كانط، ولكنه فكرة يسيرة من العقل. لا تهدف هذه «الفكرة العقلية» إلى تسويغ منشأ الدولة، ولكنها تهدف إلى إرساء أساسها القانوني: وبعبارة أخرى، فهي تمثل المعيار الذي يفرض صياغة القانون تعبيراً عن «الإرادة المشتركة» ومِنْ ثَمَّ تسمح لنا بتقويم سمته، هل هو عادل أم غير عادل. ومن ثَمّ يمكننا أن نحاول الوصول إلى فكرة عامة.

فهِمْنا من قراءة «**ميتافيزيقا الأخلاق**» أن حقوق الحرية (ومنها على وجه الخصوص حق الملكية) لا يمكن أن تتكون من إرادة منفردة أحادية الجانب، ولكن على العكس من ذلك توجد هذه الحقوق في القانون، الذي يُعَبَّرُ فيه عن الإرادة المشتركة، وبه شرط ضمانها. كما أوضحنا أن شرعية الحق تنبع من احترام حقوق الحرية. بهذه المقدمات، تتضح أخيراً طبيعة العقد الاجتماعي بحسبانه معياراً من معايير القانون: يكتسب القانون شرعيته من ضمان حقوق الحرية.

إن السؤال الذي طرحناه في مستهلّ الحديث عن العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي يجد تفسيره المحتمل: فالقانون الطبيعي لا «يُتجاوَز» في القانون الوضعي؛ بل على العكس من ذلك، يحتفظ به - حتى في المركز القانوني - معياراً لإضفاء الشرعية على القانون. أكَّدَ كانط هذا التمييزَ بوضوح: «إن الانقسام الرئيس هنا هو الانقسام بين القانون الفطري والقانون المكتسب، حيث يكون القانون الأول هو ذلك الذي يخص الجميع بحكم طبيعته، بغضّ النظر عن أي إجراء قانوني، أما الثاني فهو الذي يُطلب لأجله هذا الإجراء القانوني» [245]. وعلى أساس هذا التقسيم الفرعي، يكتسي قانون الطبيعة عند كانط معنى الفكرة التنظيمية، نحو إنشاء تدريجي لدستور جمهوري [246]، وهي الفكرة الوحيدة التي تصبح الحرية فيها هي المبدأ الذي يضفي شرعية على أي قيد يُنَفَّذُ بالقانون. وتكمن راديكالية فكر كانط وأهميته في النقاش المعاصر حول مشكلة الحقوق والديمقراطية، في تبنيه القانون الطبيعي معياراً لإضفاء الشرعية على القانون الوضعي.

وفي الواقع يعبر القانون عن مبدأ الأغلبية [247]، إذا كانت حقوق الإنسان لها طابع العالمية: فإن «القانون فطري واحد. الحرية [...] هي الحق الأصلي الوحيد المستحق لكل إنسان بحكم إنسانيته» [248]. ولكن كيف يمكن التوفيق بين عالمية الحقوق ومبدأ الأغلبية؟ يطرح كانط عناصر مشكلة، تبدو مركزية في ديمقراطيات اليوم. يتمثل الحل الكانطي في وضع أولوية للحقوق على القانون، كما يمكن استنتاجه بوضوح من تفكيره، في دراسته «**حول القول الشائع**»، حول الطابع «غير القابل للاستبعاد» و «غير القابل للتنازل عنه» لحقوق الإنسان.

2. القانون الكوسموبوليتاني

تتضمن تأملات كانط في العلاقة بين القانون العالمي وحقوق الحرية تداعيات تمتد إلى مستوى القانون الدولي. إن شروط إنشاء مركز قانوني يتيح للمواطنين أن يضمنوا حقوقهم في الحرية بصورة متبادلة هي في الوقت نفسه المادة الأولى اللازمة، حسب قول كانط، لتحقيق حالة «السلام الدائم». وهو يعبر عن هذه المادة الأولى بهذه الكلمات: يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة جمهورياً [249].

لذلك تحقيق المركز القانوني شرط ضروري لتحقيق السلام الدائم. إن تجاوز حالة مؤقتة وتحقيق حالة تكون فيها حرية الجميع مكفولة بشكل قطعي بموجب القانون، ضرورة حتمية لتأكيد السلام بين الدول. أسباب كانط لهذه المادة معروفة: إن مشاركة المواطنين في عمليات تكوين الإرادة السياسية ستثنيها عن شنّ حرب ستقع عليهم عواقبها. آثار المركز القانوني الذي تحقق في القانون المحلي للدول تمتدّ إلى مستوى القانون الدولي.

وقد مرّ تفكير كانط في مشكلة السلم والقانون الدولي بتطور معقد دفعه إلى النظر: أ) **في الظروف المؤسسية** للسلم بين الشعوب، ب) ومبادئ القانون الجديد -**القانون الكوسموبوليتاني**- نتيجة نهائية لمسار السلام. لذلك سيكون من الضروري البحث في هذين الجانبين من الفكر

الكانطي، ثم النظر بشكل قاطع في الجدل المثار اليوم حول موضوع القانون الدولي وحقوق الإنسان، حتى نتمكن من استيعاب آنية هذا الفكر.

في نصّ «حول القول الشائع» لعام 1793، يأمل كانط أن الأسباب نفسها التي دفعت الأفراد إلى الدخول في دستور الدولة (*staatsbürgerliche Verfassung*) من خلال ترك حالة الطبيعة، يمكن أن تدفع الدول للهروب من الشرور الناجمة عن الحروب المستمرة والدخول في الدستور الكوسموبوليتياني (*weltbürgerliche Verfassung*) [250].

ظلّ كانط يدرس باستمرار حالة الطبيعة بين الدول، التــي يمكن افتراضها علــى أساس التشابه مع حالة الطبيعة بين الأفراد. ومــن ثَمّ يذكر فــي نصّ «**من أجل السلام الدائم**» أنه لا توجــد إمكانية أخــرى للدول «لكي تُخرج نفسها مــن حالة الدولة معدومة القانون» (*aus dem gesetzlossen Zustande*)، التي لا توجد فيها سوى الحرب، سوى أن تتخلى - شأنها في ذلك شأن الأفراد - عن حريتها البرية (حرية بدون قانون)، وأن تتكيف مع القوانين العامة الملزمة، ومن ثم تشكل (تدريجياً بالتأكيد) دولة من شعوب متحضرة (*Civitas gentium*) تشمل في نهاية المطاف جميع شعوب الأرض» [251]. وفي كتابه «**ميتافيزيقا الأخلاق**» يؤكد كانط: «1) أن الدول المتحضرة في علاقاتها الخارجية المتبادلة هي بطبيعتها في حالة غير قانونية (مثل الهمج الذين ليست لديهم قوانين)؛ 2) أن هذه الدولة هي دولة حرب (حق الأقوى)» [252]. الطبيعة غير المستقرة للعلاقات بين الدول، أو بشكل أكثر دقة، «الطبيعة المؤقتة» للعلاقات المتبادلة، التي توازي دولة حالة حرب تدفعهم إلى البحث تدريجياً بالقطع عن شروط «المركز القانوني». لكن ما الذي يدفع الدول إلى الخروج من «حالة الدولة المعدومة القانون»؟

يُحَثّ الأفراد على التخلي عن الطبيعة المؤقتة لحالة الطبيعة بسبب المخاطر التي تتعرض لها حريتهم الطبيعية. وماذا عن الدول؟ هل تُجبَر على الخضوع للقوانين العامة الإلزامية بسبب المخاطر التي تتعرّض لها سيادتها في حالة الحرب؟ إن تخلي الأفراد عن حالة الطبيعة هو شرط لخضوعهم المشترك للقوانين الإجبارية التي يفرضها صاحب السيادة. هنا ينقطع التشابه بين الأفراد والدول [253] ويدرك كانط بوضوح في هذه العقدة النظرية الصعوبات المرتبطة بالتحقيق المؤسسي للسلام بين الدول. في الواقع تحدد تأملات كانط بوضوح الحاجة إلى إدخال قوانين مفروضة إجبارياً على الدول ذات السيادة، لكنه يعترف بصعوبة فرض هذا الفرض الإلزامي بشكل سيادي.

في نص «**حول القول الشائع**»، يعترف كانط بأنه نظراً لوجود خطر أن يؤدي خلق دستور كوسموبوليتاني إلى «أشد أنواع الاستبداد»، ستضطر الدول إلى قبول شرط «لا يكون هيئة مشتركة تحت رئاسة واحدة»، وإنما دولة اتحادية قانونية (*Föderation*) وفقاً لقانون الشعوب (*Völkerrecht*) الذي يُسَنُّ سَنّاً مشتركاً [254].

عُمِّقَ هذا الحل المؤسسي في الكتابات اللاحقة. فيناقش كانط في مؤلف «**من أجل السلام الدائم**» التمييز بين اتحاد الشعوب (*Völkerbund*)، وفيه يمكن لجميع الشعوب ضمان حقوقها دون الاضطرار إلى الخضوع للمعايير الإلزامية المشتركة، وحالة دولة الشعوب (*Völkerstaat*) [255]، التي تنطوي بدلاً على وجود علاقة بين الرئيس (المشرع الذي يعطي القوانين) والمرؤوس (الذي يطيع)، والتي تمثل النتيجة النهائية للعملية المؤدية للسلام الدائم.

ويبدو أن كانط كان يقترح مساراً دقيقاً نحو السلام: أولاً وقبل كل شيء، لا يمكن تحقيق سوى «**اتحاد كونفيدرالي سلمي**» (*Friedensbund «foedus pacificum*») [256]، يهدف إلى الحفاظ على حرية جميع الدول دون أن تكون هناك حاجة إلى أن تخضع للقوانين العامة الملزمة. ولكن على هذا النحو لن يكون الاتحاد الكونفيدرالي، الذي يرفض مبدأ سيادة فوق الدولة، سوى البديل السلبي لدولة الشعوب («*Volkerstaat*» *civitas gentium*) الذي يمكن أن يمتد إلى كل شعوب الأرض في هيئة واحدة هي الجمهورية العالمية (*Weltrepublik*) التي تمثل الحالة المؤسسية الضرورية لتحقيق سلام دائم. على العكس من ذلك، لا يمكن للدولة الاتحادية سوى «كبح جماح دوامة الميول الحربية المخالفة للقانون، ولكن مع وجود خطر مؤكد ودائم من تمزقها» [257].

في «**ميتافيزيقا الأخلاق**» يبحث كانط بذكاء صعوبة ميلاد الشكل المؤسسي للسلام الدائم. وهو يؤكد في هذا العمل أن واقع الدول ذات السيادة التي تجد نفسها في حالة غير قانونية، أي في حالة الحرب، وهي الحالة التي يجب أن تحفزها على تأسيس اتحاد كونفيدرالي للشعوب (*Völkerbund*)، الغرض منه الدفاع ضد العدو الخارجي، ولكن لا تفترض وجود حاكم مشترك (كما هو الحال في الدستور المدني)، لأن هذا الاتحاد ليس سوى رابطة كونفيدرالية («*Genossenschaft«Föderalität*)، أي اتحاد (*Verbündung*) «يمكن إلغاؤه في أي وقت ومِنْ ثَمَّ ينبغي تجديده بشكل دوري» [258].

لذلك، يدرك كانط جيداً صعوبة خلق حالة قانونية يكون فيها قانون الشعوب كله (*alles Recht der Völker*) مكفولاً بشكل قطعي من خلال اتحاد بين دول (*Staatenverein*) على غرار تلك التي يصبح فيها الشعب دولة. ومن ثم لا يمكنه إلا أن يستنتج أن «السلام الدائم» هو فكرة غير عملية (*eine unausführbare Idee*) مع حقيقة أنها تمثل الهدف النهائي (*das letzte Ziel*) لقانون الشعوب [259].

ومع ذلك فمن رأي كانط أن القوة المعيارية لهذه الغاية النهائية لا يمكن كبتها. وهو يبني هذا المشروع على الطبيعة البشرية التي يحيا بداخلها دائماً «احترام الحق والواجب الأخلاقي»، ولهذا يعلن أنه لا يستطيع أو يريد عدّها «غارقةً في الشر، وأن المنطق الأخلاقي العملي ليس من المتوقع أن يتغلب عليها بالضرورة بعد محاولات كثيرة فاشلة» [260]. ذلك أن الاعتبار الأخلاقي للانتقادات «الواقعية» المقبولة لبداهتها - والذي سيكون موضوع الفقرة الأخيرة من هذا الفصل كما

سنرى - يؤخَذُ به من خلال التأكيد الممكن والمطّرد للجمهوريات، التي من شأنها أن تشكل «النقطة المركزية للاتحاد الفيدرالي» (*Mittelpunkt der föderativen Vereinigung*) [261] والتي قد تمتد تدريجياً مع المزيد من الروابط من هذا النوع نفسه.

إن أفكار كانط حول هذه النقطة واضحة جداً. ما يبدو مستحيلاً بالنسبة إليه (*unmöglich*) هو تحقيق حكومة لدولة من الشعوب (*Völkerstaat*) - أو جمهورية فيدرالية عالمية)، أي اتحاد دول (*Staatenverein*) «مماثل لذلك الذي يصبح الشعب من خلاله دولة» [262]. وتعتمد هذه الاستحالة على «الامتداد الكبير جداً لمثل هذه الحالة من الشعوب لمناطق شاسعة»، ومِنْ ثَمَّ يعدّ تحقق فكرة السلام الدائم «غير عملي». لكن حالة الاستحالة هذه لا تستبعد إمكانية إنشاء تحالفات بين الدول (*Verbindungen der Staaten*) تسمح بالاقتراب التدريجي من هذا الهدف: هذا الاقتراب (*Annäherung*) القائم على الواجب الأخلاقي هو بالتأكيد عملي (*ausführbar*).

ومن ثَمّ ففي في المسيرة التي لا تتوقف صوب السلام يمكن أن يتحققَ نوع من التحالف بين الدول، وهذا ما يعرّفه كانط بأنه المؤتمر الدائم للدول (*Staatenkongress*)، الذي يشكل «اجتماعاً طوعياً وقابلاً للإلغاء (*ablösliche*) في أي وقت (*Zusammentretung*) للولايات المختلفة»، وليس (حتى الآن) «اتحاداً (*Verbindung*) تأسس على دستور عام، وغير قابل للانفصال (*unauflöslich*)، على غرار اتحاد «الولايات الأمريكية» [263]. فقط من خلال مؤتمر الدول هذا، كما يعلق كانط، يمكن إنشاء قانون دولي عام يسمح بالبت في النزاعات «من خلال محاكمة» وليس من خلال أسلوب الحرب «البربرية» (*barbarische*).

أخيراً يقدّم فكر كانط المعقد عنصراً إضافياً، ألا وهو تطوير مفهوم القانون الكوسموبوليتاني، الذي يبدو مفاجئاً بسبب الاستباق غير العادي في صياغته، مقارنة بالجدل المعاصر.

في كتاباته السياسية والقانونية، يجاور كانط جنباً إلى جنب مع تحليل قانون الشعوب، تأسيس قانون كوسموبوليتاني (*das Weltburgerrecht*) تتمثل طبيعته في الاعتراف ليس فقط بمبادئ العلاقات بين الدول (التي هي موضوع قانون الشعوب)، بل بالأحرى بضرورة ضمان حقوق الأفراد فيما يتعلق بالدول [264]. ويتضمن القانون الكوسموبوليتاني أساساً واجبَ الضيافة من جانب كل دولة تجاه مواطني دول أخرى، وحق الزيارة الذي يتمتع به جميع البشر، أي الحق في «طرح النفس عضواً في المجتمع بموجب الحق في الملكية المشتركة لسطح الأرض» [265]. تكمن الشروط التي تفرض هذا الواجب، وتجيز هذا الحق في وجود علاقات بين الشعوب، وعلى وجه التحديد، في «حالة تجارية متبادلة (*Wechselwirkung*) [266]»، أي في «علاقة دائمة بين كل فرد مع الآخرين». وهكذا استوعب كانط التطور المحتمل للعلاقات على سطح الكوكب، التي يحق لكل فرد من خلالها الدخول في علاقة متبادلة، دون «السماح للغريب أن يعاملنا بمثابة أعداء» [267].

إن فكرة القانون الكوسمبوليتاني هذه التي يطرحها كانط بحسبانها «استكمالاً (*Ergänzung*) للقانون غير المكتوب لكل من قانون الدولة وقانون الشعوب» [268] تشكّلُ مبدأً قانونياً. وهذا يعني أن وجود العنف في العلاقات الدولية، على سبيل المثال استخدام القوة وسيلةً لتحقيق «حضارة» مزعومة، لا يوقف بأي حال من الأحوال الحالة القانونية [269] (*Rechtsbedingung*)، وعلى العكس تقرّر مبادئ القانون الكوسموبوليتاني في جوهرها «أن الشرّ والعنف المرتكبين في نقطة معينة من عالمنا يُشعر بهما أيضاً في جميع النقاط الأخرى» [270].

تُظهر هذه الصفحة الكانطية ملاءمتها للعصر الحالي على الفور: وعلى وجه الخصوص، إيجاد أشكال مؤسسية تؤدي تدريجياً إلى اتحاد بين الدول، وانتشار العلاقات بين الشعوب على نطاق عالمي، وزيادة الوعي بحقوق الأفراد في الدول التي لا ينتمون إليها.

3. مذهب مركزية الدولة أم المذهب الكوسموبوليتاني؟

قانون السلام في مقابل قانون الحرب.

حان الوقت للتقويم. للحصول على فهم كاف لمنظور كانط الدولي، من الضروري تعميق بعض الجوانب الأخرى في تفكيره. تلك التفسيرات المختلفة لمفهوم كانط الأممي تبرز بشكل أكبر مكوّن للدولة والكوسموبوليتانية، لأن كليهما موجود في رؤيته.

ومــن بين مؤيّدي مكون الدولة فــي فكر كانط يمكننا ذكر مؤلفين مثل ف. هـ. هينسلي (F.H. Hinsley) [271] وكذلك و. ب. جاللي (W.B. Gallie) [272]، اللذين أكدا على التوالي أن كانط لم يفكر حقاً في «اتحاد دول»، ولكن فقط في رابطة من الدول الجمهورية التي تتوحد لغرض وحيد هو إلغاء الحرب (هينسلي)، أو كانا يعتقدان أن كانط كان يقصد الإشارة فقط إلى «التزام متبادل بعدم الاعتداء» (جاللي).

أما تأكيد المنظور الكوسموبوليتاني في الفكر الكانطي فقد دعمه بشكل خاص مؤلفون مثل م. وايت (M. Wight) [273] و هـ. بول (H. Bull) [274]، اللذين قارنا بين تراث كانط وتراث جروتسيو وتراث هوبز (انظر في هذا الصدد الفصل الثامن). وقد بحث بدقة في هذين التفسيرين المختلفين أ. هوريل (A. Hurrell) [275] مع فحص دقيق نتفق فيه معه في النتائج بشكل كبير.

يعتقد هوريل أن هناك ثلاثة عناصر أساسية في فكر كانط الدولي: أ) الجانب الأول هو الحاجة إلى النظر إلى الواقع الدولي بوصفه مجتمعاً عالمياً للإنسانية لا يشكل نظام الدول فيه سوى نظام مترتب عليه؛ ب) والجانب الثاني هو الاعتقاد بأنه لا توجد صراعات لا يمكن تذليلها، وأنها ليست سوى نتيجة لعدم التنوير؛ ج) والعنصر الثالث والأخير في فكر كانط يتلخص في إبراز مركزية الأخلاق بكونها الأساس الذي يقوم عليه المسار نحو السلام [276].

ومع ذلك وفيما يتعلق بهذه العناصر، يجب تأكيد أن منظور كانط لا يوفر حلاً وحيداً لتفسير النظام الدولي، كما سبق أن تبين في الصفحات السابقة. على وجه الخصوص في نصّي «**فكرة عن تاريخ عالمي من وجهة نظر كوسموبوليتانية**» (1784) و«**حول القول الشائع: قد يكون هذا صحيحاً من الناحية النظرية، لكنه لا ينطبق على الممارسة**» (1793)، يؤكد كانط على المنظور الكوسموبوليتاني، ويوسع فكرة الاتحاد لكي يتمتع بصلاحية فرض نظام قانوني ملزم. على العكس من ذلك، في كتاب «**من أجل السلام الدائم**» (1795) وفي كتاب «**ميتافيزيقا الأخلاق**» (1797)، أي في الكتابات السياسية والقانونية التي هي أكثر نضجاً، يرفض كانط كلاً من فكرة الحكومة العالمية، وفكرة الاتحاد الفيدرالي الذي يتمتع بسلطة فرض قانون إلزامي فوق الدولة.

يسلط التحليل الدقيق الذي أجراه هوريل الضوء على أن كانط لم يكن يطمح في الواقع إلى تجاوز نظام الدول، وإنما إلى تحسينه وحسب. ويعتمد هذا على بعض الأطروحات الأساسية: في المقام الأول، هذا الحل يمليه الاعتراف بصعوبة تجاوز سيادة الدول. وفي الثاني، أن تشبيه نظام الدول بواقع الأفراد الذين يتغلبون على حالة الطبيعة بإخضاع أنفسهم لقانون عام ملزم هو إشكالية في حد ذاتها. وفي المقام الثالث، يدرك كانط جيداً، في كتابه «**من أجل السلام الدائم**»، أن تعدد اللغات والمذاهب عوامل تحدد فردية الدول، وتحدد بالضرورة انفصالها [277]. علاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ في الحسبان أن كانط يلحظ، في الكتاب نفسه، أن القوانين تفقد صلاحيتها تدريجياً حين يتوسع الإقليم المطلوب حكمه [278]. وأخيراً يجب تأكيد أن الدولة الجمهورية، لدى كانط، تمثل السياق السياسي والاجتماعي الذي يضمن الحرية الفردية.

لهذه الأسباب، كان لا بد أن يتوصل كانط حتماً إلى فكرة كونفيدرالية سلمية (في كتاب **من أجل السلام الدائم**) أو اتحاد (في **ميتافيزيقا الأخلاق**) بدلاً من دولة شعوب أو جمهورية عالمية. ومن هذا المنظور ربما تكون رؤيته متعلقة بالدولة أكثر من تعلقها بالكوسموبوليتانية، كما يبرز هوريل بحق. تسمح لنا هذه النتيجة الحاسمة برفض التفسير الذي ذكرناه آنفاً منسوباً للمؤلف م. وايت والمؤلف هـ. بول، اللذين يحيلان فكر كانط في الأساس إلى الأفق الكوسموبوليتاني دون النظر إلى الإشكالية المعقدة لموقفه، والمبني أساساً على التوتر الدائم بين نظام الدول القائم، وإمكانية تجاوزه في أفق كوسموبوليتاني [279].

باختصار: لا يهدف كانط إلى تجاوز نظام الدول، بل يهدف إلى تحسينه. لأنه في الواقع يتبنى ضرورة التوجه نحو أشكال من الحكومات الجمهورية من ناحية ومن ناحية أخرى التوجه نحو مركزية مبدأ عدم التدخل [280].

ومن ثم كان كانط يفكر في إعادة التنظيم أكثر من تفكيره في التغلّب على الفوضى الدولية. حتى الاتحاد الذي يتحدث عنه في «**ميتافيزيقا الأخلاق**» هو شكل من أشكال الدفاع ضد العدوان

الخارجي، وليس تحقيقاً لحكومة عالمية. ومن ثم فالذي دفع كانط إلى الاعتقاد في صعوبة تجاوز نظام الدول هو واقعية تحليله. وهكذا تبدو فكرته عن الدولة نتيجة حتمية.

لكن أصالة كانط تتمثل أيضاً في توجيه تحليل النظام الدولي للعلاقات بين الدول على أساس أنثروبولوجي. في كتابه «**من أجل السلام الدائم**»، يؤكد كانط - من منظور القانون الكوسموبوليتاني - أنه «يجب اعتبار البشر والدول الذين تربطهم علاقات التأثير المتبادل من الخارج مواطنين في دولة عالمية للبشرية(*Menschenstaat*) (*ius cosmopoliticum*) [281]. هذا المفهوم يجعل كانط يفتح منظوراً يتخطى أفق نظام الدول، ومِنْ ثَمَّ فهو يتقدّم إلى ما وراء الحرية الطبيعية للأمم [282] التي نظّر لها فاتيل، بعد أن أدخل مفهوم الحرية والاستقلال الأخلاقي للفرد. وهذا الواقع الأخلاقي للفرد هو الذي يمهد الطريق للسلام، ويعارض التدمير الذي تسبّبه الحرب، ويتعلم تدريجياً من التجربة، ويحقق تقدماً تدريجياً أخلاقياً وقانونياً للجنس البشري.

وعلى هذا الأساس، يرفض كانط توازن القوى في أوروبا [283] وحقوق الشعوب التي صاغها جروتسيو وبوفيندورف وفاتيل [284]. هذا الجانب له أهمية خاصة، لأنه يسمح لنا بفهم أصالة فلسفة كانط كلها. والواقع أن قانون الشعوب القائم يمثل في رأيه أساساً غير كافٍ لبناء طريق نحو السلام. والحقيقة أنه يرى هذا هو قانون للحرب (*ius belli*)، في حين يهدف كانط [285] بدلاً من ذلك إلى إعمال قانون السلام (*ius pacis*) [286]. ولهذا يبدو له جروتسيو وبوفيندورف وفاتيل أنهم، كما ذكرنا سالفاً، «المواسون المزعجون» الذين شرّعوا للحرب [287].

يدحض هذا المنظـور الذي قدّمـه كانط بأصالة فائقة التراث السابق لقانــون الشــعوب (*ius gentium*)، فهو من ناحية طرحَ فكرة الوعي الواقعي بحتمية نظام الدول، أي من منظور الدولة، ولكنه يعترف، من ناحية أخرى، بالميل الذي لا يمكن قمعه نحو السلام الذي يريده الواقع الأخلاقي للإنسان.

المجتمع الكوسموبوليتاني هو بالتأكيد فكرة غير عملية -وكانط مدرك تماماً لهذا- ولكنه يمثل أيضاً فكرة تنظيمية [288] يمكنها أن توجه أي جهد نحو السلام. وكما يقول هوريل، تساعدنا هذه الفكرة، مع صعوبة تحقيقها، «على تمييز المبادئ التي ينبغي أن تستند إليها جهودنا المحدودة نحو عالم يسوده السلام» [289]. في الواقع كتب كانط: «ولكن المبادئ السياسية التي تنزع إلى القيام بذلك، أي التي تؤدي إلى إقامة تحالفات من هذا القبيل بين الدول من أجل تقريب شعوبها باستمرار من ذلك الهدف، لا يمكن تحقيقها بأي حال من الأحوال، لأنه: لما كان هذا التقارب مهمة تستند إلى الواجب، ومن ثم إلى حق البشر والدول، فمن المؤكد أنه عملي (*ausführbar*) [290]. بعبارة أخرى: لم يمنع الوعي بالواقع العسير لنظام الدول كانط من الاعتراف بحدوده، ودَفْعه إلى طرح منظور قانوني للسلام، مقابل قانون الشعوب القائم بحسبانه قانوناً للحرب. ما يزال هذا التوتر الذي لم يُحلّ بين نظام

الدولة والكوسموبوليتانية بالتأكيد أهم إرث للفكر الدولي الكانطي، ويمثل «تحدياً مركزياً لإنشاء نظام دولي حيوي» [291].

4. كانط ضدّ الاستعمار الغربي دفاعاً عن حقوق الشعوب

يتطور نقد كانط الراديكالي للتراث الغربي لقانون الشعوب بشكل متماسك في نقد الاستعمار الغربي.

يتكون أساس نقده من مبادئ القانون الكوسموبوليتاني الذي يمثل - كما رأينا - الفكرة التنظيمية التي تضع الأسس لحكم مؤكد، سواء على قانون الشعوب أم على تفسيراته للشعوب غير الأوروبية. هنا نفهم كل ما يترتب على هذه الفكرة التنظيمية، التي تحدد شروط قانون السلام بين شعوب الأرض. وهو في الواقع يحتوي على اعتراف ضمني بالمساواة في الكرامة بين جميع البشر وجميع الشعوب لأنهم أصحاب «حق في الملكية المشتركة لسطح الأرض». فقط على أساس هذا الاعتراف يصبح حق الزيارة السلمي ممكناً، ويقابله واجب السلوك المضياف.

إنّ الرفض العنيف لهذا الاعتراف هو الذي يفسر سلوك الشعوب الغربية تجاه شعوب الأرض الأخرى: الحكم على (اختلافهم/ دونيتهم) وشرعية الغزو الغربي.

إنّ صفحات كانط عن الاستعمار الغربـي قاسية للغاية، لما انطوت عليه من كشف النقاب دون ادعاء، ودون تنازلات عن عنف الغرب، ويكشف النقد الكانطي فـي المقام الأول عن افتراضات شرعية الغزو الغربي الذي قامت به الدول المتحضرة (*gesitteten Staaten*) ولا سند لها. «أمريكا، أراضي السود، جزر البهارات، رأس الرجاء الصالح، إلخ. عندما اكتشفوا هذه الأراضي كانت أراضيَ لا يملكها أحد؛ ولكنهم في الواقع لم يكونوا يحسبون لسكانها أي حساب (*die Einwohner rechneten sie für nichts*) [292]. وفي المقام الثاني عرَض كيف أنّ الاستهانة بقيمة الآخر قد تمت ترجمتها إلى منطق غزو باسم الحضارة. وكما كتب بنفسه أنّ مقارنة مبادئ القانون الكوسموبوليتاني مع «السلوك غير المضياف للدول المتحضرة في قارتنا - وخاصة الدول التجارية - ستُرينا أن الظلم الذي يظهرونه في زيارة الأقاليم والشعوب الأجنبية (وهو أمر يتساوى مع غزوهم (*Erobern*) يصل إلى حد الرعب (*Erschrecken*) [293].

وكان اتهام كانط يشتدّ ضراوة كلما أبرز نفاق الدول الأوروبية التي تنفذ أعمال الغزو باسم الدين: «ويتم ذلك من قبل القوى التي تُظهر التقوى الدينية الكبيرة، والذين كانوا يرتكبون أعمال الظلم، كأنهم يتجرعون شربة ماء، ويريدون منا أن نَعُدَّهم من خيرة المؤمنين المصطفين (*Rechtgläubigkeit*). [294]

ويؤكد كانط أيضاً، في «**ميتافيزيقا الأخلاق**»، في القسم الثالث من الجزء الثاني المخصص للقانون الكوسموبوليتاني، بشدة إدانةَ الاستعمار. وزاد كانط حجته دعماً بعناصر جديدة.

فقد اعترف أولاً بحق «المواطن العالمي» في الاتصال بالشعوب الأخرى، لكنه استبعد أنه «قد يكون له حق الاستعمار (*Ansiedlung*) على أرض شعب آخر (*ius incolatus*)، وطلب من أجل عقد معين خاص [295]. لهذه الأسباب يرفض كانط العنف واستغلال الجهل: إذا «تعلّق الأمر بشعوب تعمل بالرعي والصيد (مثل الشعوب الأصلية في معظم الدول الأمريكية) [...] فلا يجوز اللجوء إلى العنف، وإنما يجب الحصول على عقد منهم، وفي صياغة هذا العقد ليس من المشروع حتى استغلال جهل هؤلاء السكان الأصليين بما يتعلق بتنازلهم عن الأراضي» [296]. وأخيراً يستبعد كانط إمكانية تسويغ العنف استدلالاً بأن مبعثه هو أنه الحلّ الذي يأتي في صالح العالم، أي من خلال «تحويل الشعوب الهمجية إلى شعوب متحضرة» (*durch Kultur roher Völker*). وهو يخلص في الواقع إلى أن «كل هذه النوايا الحسنة المفترضة تَفشل في إزالة وصمة الظلم من الوسائل المستخدمة» [297].

فيما يتعلق بهذه المواقف الواضحة، تبدو الأحكامُ - التي يصوغها كانط في كتابات أخرى حول الخصائص والاختلافات بين الأعراق - محيرةً. ففي النص الذي يجمع فيه بعض محاضراته حول الأنثروبولوجيا الفلسفية والذي نُشر بعد وفاته في عام 1831، يتساءل كانط عن الاختلافات بين الأجناس، ويتساءل هل من الممكن أن تكون للأجناس المختلفة من البشر أصولٌ مختلفة؟ ولكن إذا كان هذا صحيحاً، فسيُفترض أن الله خلق بشراً مختلفين، «لكل سلالة زوجان مختلفان؛ ولكن ليس لدينا سبب للإيمان بهذا». وهكذا يعتقد كانط - بحدس فطن - أنّ هناك سلالة واحدة (*Stamm*) من البشر الذين سكنوا الأرض كلها، وأن «الأسباب العرضية (*gelegentlich*) يمكن أن تغير البشر» [298]. والأسباب التي يشير إليها كانط أساساً ذات طبيعة بيئية، ومِنْ ثَمَّ يجب أن تُنسب الاختلافات بين الأعراق إليها. وقد استند كانط في ذلك إلى حد كبير على الصور النمطية، بل على الأفكار السابقة.

ومِنْ ثَمَّ لا يمكن تعريض الشعوب الأمريكية في رأيه لأي تعليم أو تأهيل (*keine Bildungen*)، بما أنهم ليس لهم أية دوافع (*keine Triebfedern*). الأمريكيون لا يكادون يتحدثون، «لا هَمّ لهم في شيء، وهم كسالى». عرق السود هو عكس الأمريكيين تماماً. «يمكن تعليمهم، ولكن فقط على أنهم خدم (*Knechte*) [...] لديهم دوافع كثيرة، وهم حساسون [...] ويندفعون في سلوكهم أيضاً في مناسبات عديدة بدافع الشرف» [299]. أما لدى الهندوس، فيقول كانط: إنهم وادعون (*Gelassenheit*) وإنهم جميعاً يشبهون الفلاسفة. يمكنهم تلقي التعليم، ولكن فقط في الفنون وليس في العلوم. «سيظل الهندوس دائماً كما هم، ولن يتقدموا أبداً». والعرق الأبيض، على العكس من كل هؤلاء، «يستبطن في حد ذاته كل الدوافع وجميع المواهب». ذلك المسمى «سلالة» ينقسم إلى مكون غربي وآخر شرقي، ويضم كانط إلى تلك الفئة الأخيرة الأتراك والقلمقيين المغول. وقد حدد كانط معياراً مهماً لإبراز قدرة السلالة البيضاء على الابتكار والتقدم: «عندما تنشأ

الثورات، كان البيض دائماً هم من يقررها، ولا يشارك فيها الهندوس، ولا الأمريكيون، ولا السود» [300].

التناقض بين هذه الأحكام التي صيغت في محاضرات الأنثروبولوجيا الفلسفية، والمنظور الذي قُدِّم وأُيِّدَ في الكتابات السياسية إبّانَ نضجه واضح، ولا يمكن دحضه. تبدو التفسيرات التي تشرح الاختلاف مقنعة، وهو ما يؤكد أن هذه الكتابات الأنثروبولوجية ما تزال تنتمي إلى مرحلة ما قبل النقد [301]، وأنه لم يعد هناك أي أثر لها في النصوص السياسية والقانونية للمرحلة الحرجة، وهي مرحلة النضج. فلا بدّ - من ثَمّ - أن نكتفي بالنظر إلى المنظور الأساسي في كتابي «**من أجل السلام الدائم**» و«**ميتافيزيقا الأخلاق**» وإلى النقد الكانطي الراديكالي للاستعمار الغربي.

تسمح مبادئ القانون الكوسموبوليتاني، التي تمثل عند كانط أسس قانون السلام، له بأن ينأى بنفسه عن التراث السابق لقانون الشعوب (*ius gentium*)، الذي يعدّ قانوناً للحرب، وهي التي تميز جذرياً مواقفه من الاستعمار عن مفاهيم دي فيتوريا وجروتسيو وفاتيل [302]. القانون الكوسموبوليتاني فقط، بحسبانه فكرة تنظيمية لطريق مقترح يفضي إلى السلام، سمح في الواقع لكانط - على عكس الأمميين الآخرين - بصياغة حكم سلبي على الاستعمار الغربي وإدانة شديدة له.

وبعد تحليل وإبحار في الفكر الكانطي، ننتقل الآن إلى تحليل: أ) هل كانت هذه الجوانب من مفهومه قابلة للتكيف مع الواقع المعاصر؟ (الفقرة 5)؛ ب) ما المواصفات التي يمكن أن يتّسم بها القانون الكوسموبوليتاني حالياً؟ (الفقرة 6)؛ ج) ما هو أساس حقوق الإنسان فيما يتعلق بالدول غير المنتمية؟ (الفقرة 7)؛ د) ما هي نتائج الانتقادات «الواقعية» للمنظور الكانطي؟ (الفقرة 8).

5. السلام الدائم قضية معاصرة

حلل هابرماس تحليلاً شاملاً أطروحات كانط في مقال مخصص لكتابه «**من أجل السلام الدائم**» بعد مئتي عام من نشره. وهو يعتقد أنّ الأفق الفكري لدى كانط هو أفق عصره، أي منظور الدول ذات السيادة المكرسة لسياسات القوة، وأن هذا جعل من المستحيل إيجاد حل مؤسسي لدول تحكمها سيادة الدولة الخارقة [303]، وكذلك فكرة «قانون دولي عام يقرّر في نزاعات الشعوب بطريقة مدنية، من خلال قضية، وليس بطريقة همجية، والطريقة الهمجية هذه تعني الحرب» [304]. دفعت هذه الاستحالة كانط، وفقاً لهابرماس، إلى تبني منظور فلسفة التاريخ، التي يمكن من خلالها فقط التوفيق بين السياسة والأخلاق وإمكانية تنفيذ مشروع السلام الدائم.

جاءت الشروط اللازمة لإقامة نظام سياسي قانوني فوق الدولة، في نظر هابرماس، نتيجة «انقطاع الحضارة» -الذي أحدثته الحرب الشاملة التي شاءها هتلر- والذي جعل من الممكن التنديد بالحرب بحسبانها جريمة وفَرَض الحاجة إلى توسيع نطاق القوانين الجنائية بحيث تشمل القضايا التي لم يُنظر فيها حتى ذلك الوقت بحسبانها «جرائم ضد الإنسانية».

لقد وجدت الاضطرابات التي أحدثها هذا التمزق المؤلم أوّلَ حلّ مؤسسي في منظمة الأمم المتحدة. ومع ذلك ما تزال هذه النتيجة غير مرضية، لأن ميثاق الأمم المتحدة ينص من ناحية على أن الدول الأعضاء «يجب أن تمتنع في علاقاتها عن التهديد باستخدام القوة أو استخدامها» (المادة 4.2)، ويأذن لمجلس الأمن باتخاذ «أي إجراء ضروري « (بما فيه العمل العسكري) «لصون السلم والأمن الدوليين أو استعادتهما» (المادة 42)، ويحظر من ناحية أخرى على الأمم المتحدة التدخل «فيما يتعلق بمسائل تندرج أساساً ضمن الاختصاص الداخلي لدولة ما» (المادة 7.2)، إضافة إلى أننا نقرأ في المادة 51 أنه لا يوجد أي حكم من أحكام الميثاق «يحكم مسبقاً على الحق الطبيعي في الدفاع عن النفس بصورة فردية أو جماعية في حالة وقوع هجوم مسلح ضد أحد أعضاء الأمم المتحدة».

بَيْد أن الحلول المؤسسية - مع أنها لم تكتمل بعد على أساس ميثاق الأمم المتحدة - تمثل طبقاً لرأي هابرماس بداية عملية لا بدّ أن تؤدي إلى خلق نظام قانوني فوق الدولة قادر على إلزام الحكومات الفردية، التي كان كانط يدرك الحاجة إليها بوضوح، وحتى لو كانت هناك ظروف تاريخية، جعلت من المستحيل تنفيذها.

6. مواطن العالم

يجب أن يتعمق التفكير في الحلول المؤسسية للسلام الدائم أكثر، لأنه يجب أيضاً أن يأخذ في الحسبان تطورات القانون الدولي التي افترضها كانط وعلى وجه التحديد: أ) مفهوم القانون الكوسموبوليتاني، ب) ومشكلة الحقوق من منظور كوسموبوليتاني.

يمثل القانون الكوسموبوليتاني - كما لحظنا سابقاً - استكمال كل من قانون الدولة وقانون الشعوب، ويتمثل في خلق علاقات متبادلة بين الدول على أساس احترام حقوق كل فرد. ينبع طابع «استكمال» القانون الكوسموبوليتاني من حقيقة أنه يمثل تطوراً للمادتين الأُولَيَيْن من أجل السلام الدائم، أي الحاجة إلى أن تكون دساتير الدول جمهورية والحاجة إلى أن يستند قانون الشعوب إلى فيدرالية الدول الحرة. ويتوافق محتوى القانون الكوسموبوليتاني مع هذا التطور. فهو يتمثل - كما سبق ذكره - في حق الزيارة الذي يعود إلى جميع البشر بحكم «الحق في الملكية المشتركة» لسطح الأرض. هذا المفهومُ الكانطي الاستثنائي الذي يقدّم جنباً إلى جنب مع الملكية الخاصة المحددة بطريقة «قطعية» في القانون المحلي للدول، حتى فكرة الحيازة المشتركة لسطح الكوكب - لهذا المفهوم بطلٌ، ألا وهو مواطن العالم أو المواطن العالمي (*Weltbürger*).

يعلن كانط في كتاب «**حول القول الشائع**»، كما هو معروف جيداً، أنه يناقش علاقة النظرية بالممارسة وفقاً لثلاث وجهات نظر مختلفة: 1) وجهة نظر الشخص العملي؛ 2) رجل الدولة، 3) وأخيراً رجل الدولة الكوسموبوليتاني (أو مواطن العالم «*Weltbürger*» بشكل عام) [305]. هذا المنظور الأخير هو الكوسموبوليتاني، على أساس أنه - كما يحدد كانط - «لخير الجنس

البشري في مجمله، وعلى وجه التحديد من حيث تصوّره أنه في تقدّم نحو ذلك الخير في سلسلة أجيال الأزمنة القادمة» [306].

عند كانط، لا يُمثِّل موضوع التاريخ العالمي بأفراد فرادى، بل بالجنس البشري [307]، الذي يُنظَر إلى مساره على أنه في تقدّم مستمر، يمكن أن تتطور من خلاله بالكامل إمكانات البشرية كلها. وفي رأيه أن قيمة وجود الإنسان يمكن أن تتجلى في كلتيها. نقطة المراقبة لهذه العملية المستمرة مشغولة - وفقاً لحنّا أرندت [308]- بالمواطن العالمي.

فمنظور المواطن العالمي (*Weltbürger*) هو منظور الفرد القادر على تجاوز أنانيته [309] والانفتاح على إمكانية التعددية. إنّ تعددية «مواطن العالم» تعني التغلب على طريقة التفكير تلك التي «تحتوي العالم كله في الأنا» وتعترف في خارج وجود المرء بوجود كائنات أخرى مشتركة معه بما يسمى عالَماً» [310].

إنّ التعددية بحسبانها دلالة على المجتمع الكوسموبوليتاني (*cosmopolitismus*) لمواطني العالم (*Weltbürger*) تتّسم في أساسها بنزعة أخلاقية. يقول كانط: إذا سألنا أنفسنا: هل النوع البشري سلالة جيدة أم سيئة، فلن نجد الكثير الذي نفرح به. فكما يقول كانط، لأنّ الأمر يتعلق بالعديد من الأشخاص الأحياء الذين «لا يمكنهم تجنب الدخول في حالة حرب مع بعضهم البعض» [311]. ولكن هذا الحكم السلبي على وجه التحديد «يشهد بأنّ فِينا نزعة أخلاقية، حاجة فطرية إلى العقل أن يعمل ضد هذا النزوع» [312]) للشر، ومِنْ ثَمَّ تمثيل الإنسانية وهي في تطور مستمر نحو تنظيم متصاعد، يتألف كوسموبوليتانيا من «مواطني العالم».

يشكل هذا المجتمع الكوسموبوليتاني فكرة تنظيمية، تسود مسار الجنس البشري؛ إنه مجتمع جمهوريات، تأسس على ضمان حقوق الإنسان من خلال القانون، ويتمتع الأجانب بحقهم في عدم معاملتهم معاملة عدائية [313].

قادت الفكرة التنظيمية للمجتمع الكوسموبوليتاني مسار البشرية إلى الإنجازات المؤسسية في حقبة ما بعد الحرب الثانية، التي تتوافق - وفق هابرماس - مع مرحلة الانتقال من قانون الشعوب إلى القانون الكوسموبوليتاني. لكن النتيجة النهائية للكوسموبوليتانية ما تزال بعيدة عن التحقيق، حيث إنّ المنظمة الحالية للأمم المتحدة تشمل أيضاً الدول التي ليس لديها «دستور جمهوري» تأسّس على أساس تقسيم السلطات، وضمان حقوق الحرية بالقانون. ومع ذلك يُلزم ميثاقُ الأمم المتحدة لعام 1945 (في الديباجة وفي المادة الأولى، الفقرة الثانية) الدولَ باحترام حقوق الإنسان شرطاً للسلام، وهذا يؤدي إلى تضارب بين النظم القانونية للدول الوطنية التي لا تكون دائماً ضامنة لحقوق الإنسان، ووجهة النظر «الكوسموبوليتانية» لميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لعام 1948.

إنّ الإدراك غير المكتمل للمحتويات التي تطرحها الفكرة التنظيمية الكانطية - ولا سيما الفشل في إنشاء ديمقراطيات نيابية في العالم كله تضمن حقوق الإنسان - هو الأصل في هذه المرحلة الانتقالية لمشكلتين مترابطتين بشكل صارم: من ناحية مسألة تأسيس حقوق الإنسان على المستوى الدولي، ومن ناحية المشكلة الناتجة عن الصراع بين «المبدأ الكوسموبوليتاني» و«المصلحة الوطنية» للدول ذات السيادة. دعونا نحاولْ أن نحلّلَ بشكل مناسب مدى تعقد المشكلة الأولى الحاسمة.

7. القانون الدولي وتأسيس حقوق الإنسان

تطرح مسألة تأسيس حقوق الإنسان على عدة مستويات: أ) في القانون المحلي للدول؛ ب) على المستوى الدولي. ج) في العلاقة بين الدول المنتمية إلى تقاليد ثقافية مختلفة. إن التفكير في أساس حقوق الإنسان ضروري، حتى نكون قادرين على التعامل بشكل ناقد مع الحجج التي تعارض المنظور الكانطي، وما ترتّب عليه من تراث فكري، أي ما يسمى «بالسلمية القانونية».

فقد تمّ تصور حقوق الإنسان التي أقرتها إعلانات أواخر القرن الثامن عشر على أساس قانوني طبيعي، وهو الأساس الذي وضعها أمام المشرع، وجعلها غير متاحة [314]. ولكن قُنِّنَتْ بعد ذلك تقنيناً وضعيّاً لتصبح «حقوقاً ذاتية» قانونية تماماً. «حقوق الإنسان - كما يقول هابرماس - هي جزء من النظام القانوني الوضعي بسبب بنيتها الملزمة التي تنشئ دعاوى قضائية فردية واجبة النفاذ» [315].

ويرى رونالد دوركين (Ronald Dworkin) أنّ هذه الحقوق أخلاقية [316]، لأنها تتمثل في الحق في القيام بما يعدّ الشيء الصحيح في الضمير، ومِنْ ثَمَّ يجب الاعتراف به عالمياً لكل إنسان. لقد وُضِع هذا المحتوى الأخلاقي في صورة وضعية كاملة، وبفضل هذا التحول، تُعبّر حقوق الإنسان عن مبدأ تنظيمي [317]، يؤسس إسنادها إلى كل إنسان بغضّ النظر عن الاختلافات في العرق واللغة والمعتقد الديني، إلخ.

يبدو أن تأسيس حقوق الإنسان على المستوى الدولي أكثر إشكالية، مع أنّ الاعتراف المتزايد بها -منذ إعلان عام 1948 ثم اتفاقية عام 1950، واتفاقية 1966 وما إلى ذلك- لم يقابله نظام ضمانات مناسب. بَيْد أن هذا لا يعني أنّ هذه الحقوق ليست ذاتية، بل يعني أنّ المشرع ملزم بسد الثغرات القائمة في الضمانات. وكما لُحِظ لا يمثل عدم وجود ضمانات سوى «فجوة لا لزوم لها تمثل التزام السلطات العامة، المحلية والدولية على حد سواء، بسدّها» [318].

وفي حين تفتقر حقوق الإنسان من ناحية إلى الضمانات الكافية التي تجعلها «فعالة» فيما يتّصل بالسيادة التي ما تزال قوية للغاية للدول الوطنية الغربية، من ناحية أخرى، ترفض الدول الآسيوية أو الإفريقية طابعها العالمي، لأنّها تقدم تفسيرات مختلفة لها.

في ضوء المفاهيم المختلفة لحقوق الإنسان في شتى المجتمعات، لا يمكن جعل هذه الحقوق تعتمد على أي عقيدة أخلاقية عامة، ولا على أي تصور فلسفي للطبيعة البشرية. ويقرر جون راولز (John Rawls) أنه يسير في طريق آخر «من خلال تأكيد أن حقوق الإنسان الأساسية هي التعبير عن حدّ أدنى قياسي من المؤسسات السياسية المنظمة جيداً لجميع الشعوب التي تنتمي إليها كأعضاء يتمتّعون بحقوق جيدة، إلى مجتمع سياسي عادل من الشعوب» [319] في هذا الصدد، (انظر تفصيلات على نطاق أوسع في الفصل التاسع). وقد توصل إلى هذه النتيجة من حيث إنّه يجب أن يُدرَك أنّ «العديد من المجتمعات لديها تقاليد سياسية تختلف اختلافاً كبيراً عن الفردية الغربية، بجميع أشكالها المتعددة».

إذا كان من الممكن اعتبار حقوق الإنسان على المستوى الدولي مجرد تعبير عن «الحد الأدنى القياسي»، فإنّ المتطلبات الأساسية لوجودها ستكون حتماً ضعيفة.

ومن ثَمّ فهي نتيجة بالتأكيد غير مرضية! يمثل التأسيسُ الضعيف للحقوق - بسبب التأكيد المستمر لسيادة الدول الوطنية، ورفض الدول غير الغربية لعالميتها - الحدودَ التي وصل إليها مسار القانون الدولي الآن.

إن الخطرَ المرتبط بضعف التأسيس قَبل كل شيء خطرُ استغلال حقوق الإنسان؛ لتأكيد مصالح الدول القومية.

يمكن إبعاد هذا الخطر - كما كان يأمل كانط - من قبل الرأي العام النقدي (*Publizität*) [320] القادر على إزالة الغموض عن استغلال حقوق الإنسان من ناحية، ومن ناحية أخرى قادر على رفض الانتقادات الموجَّهة إلى حقوق الإنسان من جانب الاتجاهات المعادية للإنسانية «الواقعية». كانت هذه - على سبيل المثال - الانتقادات التي صاغها كـ. شميت.

8. شميت ضدّ كانط

يعلن كانط أنه - وفقاً لقانون الشعوب (*ius gentium*) - يُعترف للدول بكلّ من الحق على الحرب، أي الحق في إعلان الحرب، والحق في الحرب، أي الحق في إدارة الحرب. على العكس من ذلك ما يتعامل معه القانون الكوسموبوليتاني، وهو حق ما بعد الحرب [321]. يصبح هذا الشرط القانوني أساس شرعية الحرب التي تُشنّ ضد أولئك الذين يكدرون حالة السلام الدائم [322].

ضدّ هذه المواقف المأخوذة عن كانط، طرح شميت بديلاً بدا أكثر «واقعية» بالنسبة إليه، ألا وهو توازن القوى التي يقرّها قانون الشعوب، والذي تنطوي سيادة الدول بداخله على الحق في الحرب، بغضّ النظر عن الأسباب المزعومة لإطلاق العنان للحرب، مهما كانت، «هجومية» أو «دفاعية». لكنَّ شكلَ «الحروب الشاملة» [323] الذي اتخذته صراعات هذا القرن يجعل مناشدة الدول ذات السيادة بالتعقل أكثر مصداقية؛ لتُجنّبَها أمراً إشكالياً - في رأي هابرماس - الفرضيةُ المتمثلة في

«عقوبات وتدخلات، من قِبل مجتمع منظم من الشعوب» [324]، وتتمثل التطبيقات المؤسسية لديه في منظمة الأمم المتحدة. هذا الطرح الأخير يمسّ جوهر نقاش اليوم بشأن قضية حقوق الإنسان.

يعلن شميت أنّ «الجرائم ضد الإنسانية» لا يمكن وصفها بدقة كافية [325]، ولكن الأهم من هذا أنّ هذه الفئة تمثّل البند الأكثر عمومية لتسويغ القضاء على العدو [326]. بعبارة أخرى، من شأن التفسير الأخلاقي لحقوق الإنسان - أي: إضفاء الأخلاق على القانون - أن يلغي الضمانات القانونية التي يجب أن تكون محفوظة دائماً للأشخاص الاعتباريين. والانتقاد واضح لأنّه يسلّط الضوء على نوع من أصولية حقوق الإنسان، يمكن تأكيده عندما تُستخدم سياسة حقوق الإنسان بمثابة شرعية أخلاقية، متخفية في شكل شرعية قانونية زائفة، للتفويض بالتدخل المسلح لحماية مصالح الدول الوطنية.

القانون الكوسموبوليتاني، أي القانون الدولي الذي تأسّس على احترام حقوق الإنسان، لا يمكن أن يكون - كما قال هابرماس بحق - إلا امتداداً لمبادئ دولة القانون (الديمقراطية) [327]، أي من خلال إعادة تعريف علاقات القوة في داخل منظمة الأمم المتحدة، بوضع قانون عقوبات دولي، وإنشاء نظام ملائم لضمانات الحقوق على المستوى الدولي إلخ [328].

الشيء الوحيد الذي يمنع استغلال حقوق الإنسان على المستوى الدولي هو أن تتحول إلى قانون وضعي. وإلا - كما لحظ شميت بشكل استفزازي - فإنّ الإنسانية لن تكون سوى «أداة مناسبة جداً للتوسع الإمبريالي»، تحرم العدو من صفة الإنسان، ومِنْ ثَمَّ يمكن أن يضفي الشرعية على حرب «تصل إلى أقصى درجات عدم الإنسانية» [329].

وكما هو معروف يطرح شميت ثنائيةَ «الصديق/ العدو» الخاليةَ من أي دلالة أخلاقية فئةً أساسية من فئات «السياسي». تفترض هذه الثنائية المضادة الأفق الحتمي للحرب، ورفض أي إمكانية تهدف إلى بناء السلام. ولكن بهذه الطريقة ينتهي شميت إلى إضفاء الشرعية على الحق في الحرب باستبعاد أي «مفهوم تمييزي». وينفي كانط بمفاهيمه التي عرضناها سالفاً هذه الرؤية نفياً مطلقاً.

الباب الثاني

القانون الدولي والحضارة الغربية

الفصل الخامس

القانون الدولي والحضارة الغربية

1. القانون الدولي في القرن التاسع عشر.. حضارة القانون الدولي

في حوالي منتصف الستينيات من القرن التاسع عشر، شعر العديد من المؤلفين من ذوي التوجه الليبرالي بحدود مقيّدة للنظام الدولي، الذي تهيمن عليه الممالك المعادية لأي مقترح لحكومة نيابية.

وفي عام 1862، أُنشئت الرابطة الدولية لتقدّم العلوم الاجتماعية في بروكسل، التي شملت من بين القائمين على الحركة المحامي ج. رولين-جيكيمانس (G. Rolin-Jaequemyns) و ج. ويستليك (J. Westlake)، المفكر القانوني الذي كتب دراسة عن القانون الدولي الخاص وأمين الرابطة الإنجليزية التي تأسست قبل خمس سنوات بالاسم نفسه. هدفت الجمعية إلى نشر المبادئ الليبرالية، وأفكار التسامح. بالإضافة إلى ذلك وفي عام 1868، أُسِّسَت «**مجلة القانون الدولي والتشريعات المقارنة**» (*Revue de droit international et de législation comparée*) [330]، فكانت بمثابة محفل لنشر الإصلاحات الليبرالية.

وفي وقت لاحق، في عام 1872، اتصل ي. كـ. بلنتشلي (J.C. Bluntschli) بهؤلاء المؤل فين الليبراليين، واقترح عليهم لائحة كان يجب وضعها أساساً لِـ **معهد القانون الدولي**. وهو أحد أعمال بلنتشلي، وهو تحديداً -*Das moderne Völkerrecht*- وله أهمية كبيرة لفهم روح العصر.

اِتّبع بلنتشلي منظوراً تاريخياً، كان قد نضج من خلال تعاليم فون سافيني (von Savigny). وفقاً لهذا النهج، لا ينبغي اعتبار القانون بناءً عقلانياً، لأنه تجذّر في التاريخ ونضج في وعي الشعوب. لذلك كان على الفقهاء القانونيين - وكان على علمهم - صياغةُ القانون الموجود في ضمير الناس، وكان هذا أيضاً هدفَ معهد القانون الدولي.

يتمثل الطابع الابتكاري لهذا المفهوم في حقيقة أنه لا ينبغي تفسير القانون على أنه نتاج إرادة سيادية، ولكن على أنه تعبير عن وعي شعبي [331]. وقد شمل توسيع القانون الدولي كل الدول الأوروبية [332]، ولكنه تجاوز أيضاً الفضاء الأوروبي [333].

وهكذا ظهرت العناصر المكونة للقانون الدولي بوضوح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: فقد كانت تعبيراً عن وعي أوروبي مشترك، وكانت مظهراً لواقع ثقافي مشترك. ويمكن أن يستنتج كوسكنييمي على نحو له أهمية: «لم يكن المفهوم التأسيسي للقانون الدولي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو السيادة، بل كان ضميراً جماعياً (أوروبياً)، يأتي تفسيره دائماً بطريقة ازدواجية الوعي: ضميراً، أو بديلاً لذلك بطريقة عقلانية أو أخلاقية» [334].

2. القانون الدولي بكونه قانوناً «أوروبياً»

طوّر فقهاء القانون المجتمعون في **معهد القانون الدولي**، الذي تأسّس في جاند (Gand) عام 1873، نهجاً اجتماعياً بشكل أساسي للقانون الدولي. هؤلاء الفقهاء، في الواقع عدّوه تعبيراً عن ضمير قانوني شعبي، يتأسس عليه القانون الدولي، ومن هذا المنظور عَدَّ هؤلاء الفقهاء أن المهنة القانونية هي جزء لا يتجزأ من الضمير الشعبي.

أما الأفق المكاني الذي تشكل فيه هذا الوعي فكان يمثله مجتمع الشعوب الأوروبية، أي الشعوب المتحضرة. ومن ثَمّ كان الوعي القانوني الذي نشأ وتطور في مجتمع الشعوب الأوروبية هو أساس القانون الدولي، الذي يمثل أساساً «القانون الدولي الأوروبي». لكن القانون الدولي، مع أنه نتاج ضمير الشعوب المسيحية الأوروبية، كان له نطاق عالمي [335]، ومِنْ ثَمَّ يمكن أن يمتد أيضاً إلى الشعوب غير المسيحية.

لقد أبرزت تطورات الاستعمار في الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر الواقع الثقافي المتنوع للسكان «غير المتحضرين». ومع ذلك لم تتوافق فكرة عالمية «القانون الدولي الأوروبي» بشكل جيد مع تطبيقه على السكان غير المسيحيين وغير المتحضرين. لذلك أُعلِن عن الامتداد المحتمل للثقافة القانونية الدولية الأوروبية، ولكن فقط على أساس تفوق الدولة العلمانية الآرية الأوروبية على الأشكال السياسية والاجتماعية للشرق [336].

وفي هذا يمكن للمرء أن يقيس تناقض المشروع الليبرالي للقانون الدولي في القرن التاسع عشر: كان القانون تعبيراً عن الضمير الشعبي للمجتمع الأوروبي، ولكنه تضمن أيضاً عناصر من الحساسية غير الواعية، والعاطفية (الضمير) [337]، أعرب فيها عن تحيزات العالم القديم.

3. القانون الدولي للشعوب الآرية والقانون الطبيعي لحقوق الإنسان

شغلت الأحداث الاستعمارية للدول الأوروبية علم القانون الدولي من خلال طرح بعض الأسئلة المحددة، لا سيما كيفية تنظيم العلاقات مع المجتمعات غير المتحضرة. كانت الردود مفصلة للغاية، لكنها أكدت جميعُها بشكل جوهري الطابعَ «الأوروبي» للقانون الدولي، وتفوقَه مقارنة بالحضارات الأخرى. ما يزال عمل كوسكنييمي هو الذي يوجهنا في هذه النقطة من البحث.

ويتّسم هذا التفوق المزعوم للقانون الدولـي أحياناً بإيحاءات عنصرية. وهكذا نرى فـي عمل بلنتشلي تفوق الشعوب الآرية والقانون الآري. عند تطوير المقارنة بين السكان الآريين والساميين، أكد بلنتشلي أنه إذا كان لدى الآريين «وعي ذاتي أقوى (*Selbstgefühl*)، وثقة أكبر في روح الإنسان» [338]، فإنّ عند الساميين بدلاً من ذلك «ثقة عالية بالله، واستسلاماً غير مشروط له واعتماداً عليه».

علاوة على ذلك، تمكّنت الشعوب الآرية من تطوير فكرة «الملكية الدستورية»، من وجهة نظر مؤسسية [339]، لذلك يمكن القول: إنّ الحاكم عند هذه الشعوب كان «ملكاً وفقاً للقانون» (*Rechtskönig*)، يعترف بحقوق الآخرين ويحميها، أما الشعوب الأخرى فلم تعرف سوى «الطغاة الذين لا يرون عند أقدامهم سوى كتلة بائسة من العبيد البرابرة» [340]. ثم نجد التوجه نفسه لدى مؤلفين آخرين - كما هو الحال مع م. ج. لورمييه (M.J. Lorimer) - الذي شدّد على استحالة الاعتراف المتبادل مع الجماعة المسلمة. وأشار هذا المؤلف إلى أن «الأتراك، بكونهم جنساً (!)، قد لا يتمكنون من تحقيق تطور سياسي يسمح لهم باعتماد النظام الدستوري» [341]؛ ولكن حتى لو حدث هذا فسيظلّ القرآن دوماً عالقاً في العلاقات بين تركيا وبقية العالم، وهو ما من شأنه أن يعرقل الإعلانات الدستورية الخاصة بالمعامَلة بالمثل.

4. الوجه المزدوج للفكر الليبرالي.. «قلب الظلام» تأليف أليكسيس دو توكفيل

ونجد نبرات تفوق الحضارة الغربية هذه أيضاً لدى المؤلفين الكلاسيكيين لتاريخ الفكر السياسي، الذين يُحتَفى بهم بكونهم من كبار ممثلي الفكر الليبرالي، والمعترف بهم بوصفهم منظرين للديمقراطية، على سبيل المثال في أعمال أ. دو توكفيل (A. de Tocqueville). يظهر هذا بشكل خاص في أفكاره حول الغزو الفرنسي للجزائر عام 1830، وما تلاه من ترسيخ للحكم الاستعماري.

أولا: إن تفسير توكفيل لواقع العالم الإسلامي من خلال التصنيفات الغربية واضح تماماً. وعلى وجه الخصوص، يؤكد توكفيل في «**الخطاب الثاني حول الجزائر**» لعام 1837 على الفرق بين الشعب الفرنسي «القوي المتحضّر»، والسكان العرب الذين كانوا في عينيه «أقرب إلى البرابرة» [342]، وكان ينبغي دمجهم تدريجياً، حتى يتكوّن شعب واحد من السلالتين. ووفقاً لِتوكفيل تكفي إقامة علاقات دائمة مع هؤلاء السكان؛ لحثّهم على «الاندماج» في الحضارة الفرنسية. وكان هذا التحول مقرراً له أن يتم في سياق فرض المفهوم الغربي للدولة الإدارية على المستعمرة.

وقد طُوِّر هذا المنظور في كتابات توكفيل اللاحقة، ولا سيما في «**العمل على الجزائر**» (أكتوبر 1841)، حيث تظهر فلسفة التاريخ لدى المفكر الفرنسي التي تسوّي وضع المستعمرة مع «الطفولة المبكرة للمجتمعات» [343]، التي ما تزال المؤسسات السياسية الكبرى في فرنسا غير مناسبة لها. وهو يعتقد في الواقع أنه لا يمكن إدخال هذه المؤسسات، إلا عندما يصل السكان

«الهمجيون» في الجزائر إلى مستوى أعلى من التطور. وفي فكر توكفيل، يبدو المفهوم الأحادي لتطور الحضارة واضحاً، إلى حد أنه لا يسمح ببدائل للمسار والمراحل اللاحقة التي اتّبعتها الحضارة الغربية.

هذه الصورة الاستعمارية المتمحورة حول علاقة التفوق/ الدونية يتردّد صداها - وفقاً لتحليل توكفيل - في إدارة حرب الجيش الفرنسي ضد القبائل العربية المتجمعة تحت قيادة الأمير عبد القادر. فينتهي الصدام بين «الحضارة» الغربية و «بربرية» السكان المسلمين، بإضفاء الشرعية على استثناءات الحق في الحرب التي - في رأي توكفيل - يمكن أن تمتدّ إلى حدّ السماح بإتلاف المحاصيل، والغارات، والدمار الذي لحق بالبلد [344]. كانت هذه الانتهاكات للحق في الحرب نتيجةً لذلك النوع من الحرب الدائرة في الجزائر: ليس بين الحكومات، ولكن بين حكومة وشعب.

إنّ أطروحات توكفيل حول الواقع المؤسسي الذي كان يجب على المستعمرة الفرنسية أن تتبناه هي أيضاً من النقاط المنيرة لديه. السلطة السياسية «التي تولي الأحداث أهمية كبرى» ينبغي أن تكون في أيدي الفرنسيين. أما السلطات الثانوية للحكومة فكان يجب أن يمارسها سكان البلد. وعلاوة على ذلك، يجب أن تستند سلطة الفرنسيين في الجزائر إلى القوة المؤثرة الموجودة بالفعل، والتي كانت موجودة من قبل وتمارسها «الأرستقراطية الدينية أو العسكرية في البلد» [345].

وأخيراً في هذا السياق المؤسّسي، كان ينبغي أن تمتدَّ ضمانات الأمن والحريات الفردية النافذة في المناطق الحضرية إلى الجزائر، ولكن فقط للمهاجرين الفرنسيين من فرنسا، وليس للسكان المحليين! [346]

فإن عدنا لاستكمال تحليل القانون الدولي، يمكن أن نرى بسهولة أنّ فكر الحقوقيين الأممي في القرن التاسع عشر قد أجمع على تفوق الحضارة الأوروبية وقانونها الدولي. كما دُعِم التوسع الاستعماري والسيطرة على أراضي الشعوب غير المتحضرة بالإجماع، وإن كان ذلك بلهجات مختلفة. من الأهمية بمكان الحجج القانونية التي اعتُمد عليها لتسويغ الغزوات الاستعمارية.

على وجه الخصوص، ما قيل من أن حقوق الملكية للسكان غير المتحضّرين على أساس مفهوم «الاحتلال» لا يمكن التذرع بها ضد فكرة «سيادة» الدول الأوروبية [347]. ولذلك فكرة السيادة هي التي ميزت القانون الدولي الأوروبي بطريقة خاصة، عندما حدّدت تعريف العلاقات بين الدول الغربية، وأضفت شرعية على السيطرة على الأراضي التي هي هدف التوسع الاستعماري.

أدّت المقارنة مع «الآخر» إلى بعض النتائج المحددة: 1) من ناحية كان القانون الدولي- بكونه تعبيراً عن الضمير العلمي للدول الغربية - مقصوراً على نظام الدول هذا، وكان مختلفاً عن الآخرين (ومِنْ ثَمَّ على سبيل المثال، ذكر أنّ القانون الدولي ينتمي إلى الدول المسيحية، ولا يمكن توسيعه لينطبق على الأمم المسلمة [348])؛ 2) من ناحية أخرى، أقرّ التفوق المعلن للقانون الدولي

الأوروبي -مسيحي، آري- المرتكز على فكرة سيادة الدولة، أقرّ مع ذلك الحاجةَ إلى معاملة «إنسانية» للسكان «غير المتحضّرين»، واعترف بالسكان الأصليين على أنهم يتمتعون بحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان والشعوب التي عارضها ف. دي فيتوريا لصالح الاستبداد الإمبراطوري الإسباني في أوائل العصر الحديث، والتي استمرت تهدّد بأن تتحدّى السيادة، حتى عصر جروتسيو، لا تُطرح الآن إلا على أنها اعتراف بشمولية يجب التعامل معها إنسانياً، مع احترام الإنسانية المشتركة.

وهكذا عادت فكرة حقوق الإنسان إلى الظهور خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولكن فقط في شكل مكمّل لأولوية سيادة الدولة، وتكاد تضفي عليها الشرعية. وهكذا أكد ب. فيوري (P. Fiore) أنّ الشعوب الهمجية (*populations sauvages*) لها حقوقها الخاصة القائمة على «احترام الشخصية» [349]. إنّ الاعتراف بهذه الحقوق يفرض على القانون الدولي، «الذي يجب أن يدرسَ المشكلة المعقّدة للتوسع الاستعماري»، الحاجةَ إلى تحديد المبادئ القانونية «التي يجب أن تحكمَ العلاقات بين الدول المتحضّرة المستعمِرة والأجناس الأصلية والبربرية» [350]. باختصار: كان الأمر متروكاً لعلم القانون الدولي للبحث في المبادئ التي ترتكن إليها العلاقات بين الشعوب المتحضّرة والأعراق الأصلية، من أجل منع تجريدها من ممتلكاتها، وكذلك أي شكل من أشكال الغزو التعسفي. أخيراً جعلت هذه النظرات أنه من الممكن توضيح الغرض من القانون الدولي: فهو لا يقتصر فقط على تحديد حقوق الدول في علاقاتها المتبادلة، ولكن يمتدّ أيضاً إلى «البحث عن القواعد القانونية وصياغتها، وهي القواعد التي يجب أن تحكم العلاقات بين جميع الكينونات (*êtres*) التي تشكل المجتمع الدولي، سواء كانت دولاً أو أفراداً أو جماعاتٍ» [351].

وشدّد مؤلفون آخرون على ضرورة حماية الشعوب «غير المتحضّرة» ضد عنف القوى الاستعمارية. وهكذا أكد ر. آدم (R. Adam) أنّ أخلاق الشعوب (*Völkermoral*) «تحمي الأجناس الدنيا (*die niedrigen Rassen*) من العنف الذي تمارسه الأجناس العليا» [352]. وجادل على وجه الخصوص، في دراسة مكرّسة للقانون العام الاستعماري الألماني، بأنّ العلاقات بين الشعوب المتحضّرة و«غير المتحضّرة» تخضع لقواعد القانون الطبيعي، أي إلى مجموعة من المبادئ مستمدة من الطبيعة الأخلاقية (*aus der sittlichen Natur*) ومن العقل البشري» [353]. على وجه الخصوص كان يجب الاعتراف للشعوب «غير المتحضّرة» بحقّ ملكية الأرض التي بحوزتها.

5. القانون الطبيعي وعالمية القانون الدولي الوضعي

من المهمّ بشكل خاص معالجة العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الدولي الوضعي، وبخاصة أنه قد وضع بعض المؤلفين هذه العلاقة أساساً لعالمية القانون الدولي الغربي.

ومن هذا المنظور حاول بلنتشلي - على سبيل المثال - معالجة العلاقة بين الحضارة الغربية، والسكان غير الأوروبيين. لقد ميّز - كما لحظنا سابقاً - بين الشعوب المتحضرة وغير المتحضرة، لكنه أعلن أنّ القانون الدولي يمكن أن يمتدَّ؛ ليشمل شعوب الأرض قاطبة [354]، دون أن تُضطرّ إلى التخلي عن ثقافتها. في الواقع وفقاً لبلنتشلي، كان أساس القانون الدولي هو القانون الطبيعي، الذي كانت له أهمية عالمية، وكان مستقلاً عن الاختلافات الثقافية [355]. إنّ امتداد القانون الدولي ليشمل البلدان غير المسيحية «يتطلّب من جميع الشعوب احترام مبادئه القانونية»، ولكنه كان متوافقاً مع الأديان المختلفة، سواء كانت تلك الشعوب «تعبد الله بكونهم مسيحيين أو بوذيين، أو بكونهم مسلمين أو من أتباع كونفوشيوس». وقد حدّد بلنتشلي في الواقع أنّ «حدود المسيحية ليست هي حدود القانون الدولي»، لأنّ «الفكر الديني لا يؤسّس الالتزام القانوني (*Rechtspflicht*) ولا يمنعه» [356]، وهو بهذه الطريقة قد أسّس التوافق بين عالمية القانون الدولي (الغربي) ونسبية الثقافات والأديان.

استمدّ بلنتشلي هذه المواقف من الانفتاح الثقافي للقانون الدولي من بوفيندورف [357]، الذي وسّع القانون الطبيعي، كأساس للقانون الدولي، ليشمل جميع الملل، مهما كانت، مسيحية أو مسلمة، إلخ.

ومع ذلك كان للقانون الدولي، مع إمكانية تعميمه - كما أشرنا بالفعل - أصلٌ غربي واضح، لأنّه «نشأ في عائلة الشعوب المسيحية والأوروبية، ومن بينها بالطبع المستعمرات في أمريكا التي سيتمّ احتسابها أيضاً من ضمنها» وتلقّى الإسهام الحاسم من «العرق الجرماني والروماني» [358]. ومن المؤكد أنّ هذا القانون الدولي قابل للتوسع ليشمل الجنس البشري بأكمله، ولكنه في الوقت نفسه معيار التمييز بين المتحضرين، الذين يمكن التعرف عليهم في هذا القانون، و«غير المتحضّرين» الذين ما زالوا خارجه [359]. باختصار: امتداد القانون الدولي الغربي كان يمثّل امتداد الحضارة.

وفي الوقت نفسه، كما أشرنا سابقاً كان أيضاً سبب المعالجة الإنسانية، بحكم القانون الطبيعي الذي كان أساسه لأولئك الذين لم يدخلوا ضمن حدوده. قاد هذا المنظور بلنتشلي إلى اتخاذ بعض المواقف المهمة، على سبيل المثال موقفه لصالح الهنود الأمريكيين وإدانة إبادتهم [360]. ومع ذلك لم تُعفه رؤيته للقانون الدولي قانوناً غربياً من الاتهام بأنه كان مدافعاً عن سياسات القوة والوظيفة الاستعمارية للعرق الأبيض [361].

وهكذا لُفِّقَ القانون الدولي الوضعي مع القانون الطبيعي في نظام، احتفى بتفوق الحضارة الغربية، وشرّع توسّعها الاستعماري. إنّ الخطاب الاستعماري للقانون الدولي - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والعقود الأولى من القرن العشرين، كما خلص كوسكنييمي - كان عبارة عن علاقة استبعاد وشمول: الاستبعاد من حيث الجدل الثقافي حول اختلاف غير الأوروبيين؛ وهو ما

جعل من المستحيل توسيع الحقوق الأوروبية ليشمل السكان الأصليين؛ أما الشمول فمن حيث تشابه السكان الأصليين مع الأوروبيين، حيث تُغُلِّبَ على اختلاف السكان الأصليين من خلال الإنسانية العالمية، التي سعى فقهاء القانون الدولي من خلالها إلى استبدال مؤسسات السكان الأصليين بالسيادة الأوروبية [362].

6. فضاء بدون قانون

تعمّقت الأدبيات في الآثار القانونية للاستعمار. كانت حدود القانون الدولي (الأوروبية والمسيحية) هي حدود الحضارة. وهذا يعني أنّه توجد خارج تلك الحدود مساحة خالية من القوانين، حيث يمكن ممارسة سيادة القوى الاستعمارية بحرية.

منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، كانت معاهدات السلام صالحة فقط لأوروبا. وكانت هناك حالة حرب مستمرّة في أراضي ما وراء البحار [363]. شدد كـ. شميت على هذه الأطروحة بالقول، إنّ الصراع في الأراضي الاستعمارية خفّف من حدة المواجهة في أوروبا، وسمح بإنشاء القانون الدولي الأوروبي [364]. بعبارة أخرى: ميزت خطوط الصداقة (*Freundschaftslinien*)، أي عدم الاعتداء، فضاءً من القانون الدولي الأوروبي منفصلاً عن الفضاءات الخارجية، تتّسم بغياب القانون والصراع بين القوى الاستعمارية.

وفي القرن التاسع عشر، شكلت الدول الأوروبية والأمريكية مجتمعاً للقانون الدولي، يقوم على القانون العام وعلى ضمير قانوني واحد [365]. من ناحية أخرى، حُرمت دول ما وراء البحار من صفة القانون الدولي. في هذا المنظور الجديد، لم يعد هناك مجال لوجهات النظر الدينية التي قُدِّمَتْ في القرن السادس عشر. وهكذا لم تعد الأخلاقيات التي كانت تعدّ منافية للإنسانية مثل قتل الأطفال - على سبيل المثال - لم تعد مسوّغاً للتدخّل، ولم تعد هناك مطالبة للقوى الاستعمارية بالالتزام بإزالة مثل هذه الممارسات. وفي القرن التاسع عشر، كانت هناك قناعة حاسمة بتفوق الحضارة متأثرة بالدين، وليس تفوق الدين نفسه [366].

كما أنّ تعريف العلاقات القانونية بين القوى الاستعمارية، من خلال القانون الدولي، كان أيضاً - كما أشرنا - أساساً لإضفاء الشرعية على التدخل «الإنساني» تجاه الشعوب غير المتحضرة. وقد أعطى القانون شكلاً للاختلافات الحضارية بين الشعوب المتحضّرة و«غير المتحضّرة»، ومثّل أساساً لتدخل القوى السيادية الغربية.

ولكن مفهوم التدخل الإنساني ساعد أيضاً في تسويغ توسيع نطاق مناطق نفوذ القوى الغربية. وعلى هذا فقد أرست معاهدة لندن في عام 1827 ومعاهدة برلين في عام 1878 شرعية التدخلات «الإنسانية» [367]. في الحالة الأولى، عدّتْ فرنسا وإنجلترا وروسيا تدخّلَها في المسألة اليونانية مشروعاً. وفي الحالة الثانية، تقرر حقّ التدخل من جانب السلطات الموقعة على المعاهدة

كلما انتُهكت حقوق شعوب تركيا في أوروبا [368]. وبهذه الطريقة، حُدِّدَ إطار قانوني منتظم: فالعلاقات بين القوى الغربية، التي أنشأها القانون الدولي، تمنع المواجهة في أراضي «الحضارة» الغربية، وتعمد إلى إضفاء الشرعية على حقها في التدخل «الإنساني» في الأراضي التي يمتد نطاق نفوذها إليها.

7. مفهوم «الأمة المتحضّرة»

يتطلب مفهوم «الحضارة» مزيداً من الدراسة لفهم معايير الشمول والاستبعاد التي يتضمّنها على نحو أصحّ. وإذا ما فحصنا المصادر، فسنجد أن مفهوم «الدولة المتحضرة» و«العالم المتحضر» [369] ظهر كثيراً خلال القرن التاسع عشر. ومع ذلك لا يبدو المصطلح محدداً خالياً من اللبس، ولذلك يجب تحديد المعاني.

فــي العالم الغربــي، لا يجد المصطلح الفرنســي (*nation civilisée*) والمصطلح الإنجليزي (*civilized nation*) مقابلاً في اللغة الألمانية، حيث تترجم هذه المفاهيم إلى (*Kulturstaat*). كما أنّ تعابير (*civilisée*) و (*civilized*) لا تتوافق مع المصطلح الألماني (*zivilisiert*). من ناحية أخرى، يظهر تمييز مهمّ بين (*Kultur*) و (*Zivilisation*) في اللغة الألمانية. ويشير هذا المصطلح الثاني إلى أفق المنطق العام الذي يجعل سلوك البشر موحداً، بينما يشير مصطلح (*Kultur*) إلى الفرز الفردي، أي «ثقافة» أو «حضارة» شعب ما. ترتّب الحضارة وتنظّم من الخارج؛ أما الثقافة فهي تشكل من الداخل وتتكشف فيه.

يمكن القول: إن المصطلحين الفرنسيين (*civilisation, civilisée*)، والمصطلحين الإنجليزيين (*civilization,civilized*) تشمل كلاً من المصطلح (*Zivilization*) والمصطلح (*Kultur*) الألمانيين [370]. ومن الواضح أيضاً أن تعبيرات (*nation civilisée*) أو (*civilized nation*) أو (*Kulturstaat*) تحتوي على حكم قيمي يميز بين الدول المتحضرة وغير المتحضرة، وهو سوف يختلف في مجالات الأخلاق والتاريخ والقانون. ومن منظور قانوني، لا يعني مصطلح (*nation civilisee*) شيئاً سوى الدولة التي تنتمي إلى مجتمع القانون الدولي والتي يجب بحكم هذا الانتماء تمييزها عن الأمم أو الدول غير المدنية. وكان هذا المعنى هو نقطة الوصول إلى عملية تخلّت تدريجياً عن المعيار الثقافي؛ من أجل افتراض المعيار القانوني بصورة نهائية.

منذ منتصف القرن التاسع عشر، قُبِلَت الإمبراطورية العثمانية في مجتمع القانون الدولي [371]. وفي وقت لاحق، قُبِلَت اليابان والصين أيضاً. لذلك يمكن القول: إن القانون الدولي ظل قانوناً «أوروبياً» و«مسيحياً» حتى عام 1856؛ فيما بعد طُبِّقَ أيضاً على الحضارات والأديان الأخرى. في الواقع كتب أنزيلوتي (Anzilotti): قواعد القانون الدولي العام يجب أن تتآلف مع الفئات الاجتماعية [...] للحضارات المختلفة بعمق [372]. وهذا يعني أن كل معيار ثقافي أو ديني قد تُجووِز

بشكل قاطع، وأنه لم يعد يُفرض بعد الآن سوى المعيار القانوني الوضعي. وباختصار: ففي حين أن القانون الدولي - من وجهة النظر الأيديولوجية - هو حق الشعوب «المدنية» والمسيحية والآرية، وقد أضفيت الشرعية على الحكم الاستعماري للقوى الأوروبية؛ فمن منظور العلاقات السياسية الدولية الفعالة، امتدّ إلى ما هو أبعد من العلاقات الاستعمارية، أي إلى الواقع السياسي غير الأوروبي وغير المسيحي مثل الإمبراطورية العثمانية.

وكون دولة ما عضواً في مجتمع القانون الدولي يعني فقط أنها تستطيع، على أساس دستورها، أن تمتثل للمعايير الدولية. وبدلاً من معيار «المسيحية»، أُكِّدَ أنه لكي تعود الدولة إلى أسرة البلدان المتحضرة، يجب أن تكون قادرة على حماية حياة الأجانب وحريتهم وممتلكاتهم. وهؤلاء الأجانب يجب أن يتلقوا معاملة تتفق وقواعد القانون، وفق التصور الغربي للقانون [373].

8. استطراد.. مفهوم «الحضارة»

تتطلب الأطروحات السابقة بالضرورة دراسة معمّقة. فمن الضروري على وجه الخصوص محاولة توضيح معنى مصطلح الحضارة من منظور المقارنة بين العالم الغربي وعوالم أخرى في خارج أوروبا.

في مقال رائع عن «تاريخ المفاهيم»، يتتبع لوسيان فبر (Lucien Febvre) تاريخ مفهوم الحضارة. لا يمكن تتبع مفهوم الحضارة في المصادر باللغة الفرنسية قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر [374]، عندما قُدِّمَتْ، واتَّخذَتْ معنيين، معنى الصعود نحو العقل من ناحية، ومن ناحية أخرى معنى الفكرة الأخلاقية للعدالة. وفي سنوات الثورة الفرنسية، انتشر المصطلح وكان يستند إلى فلسفة التقدم.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، رسخ جويزو (Guizot) هذه العلاقة بتعريف دقيق: «يبدو لي أن فكرة التقدم والتطور، هي الفكرة الأساسية التي تتضمنها كلمة «الحضارة» [375]. وقد عمق معنى «التقدم» فلم يعد يقتصر على «تحسين الحياة المدنية»، أو على «تنمية المجتمع نفسه»، بل أيضاً من خلال توسيع نطاقه ليشمل تقدم الإنسان [376].

ولكن بين نهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، أدت العلوم الطبيعية والإثنوغرافية، والرحلات الكبرى، وروايات الرحالة المشهورين، إلى جعل فكرة الحضارة نسبية، وقَدّمت فكرة الحضارات، أي بصيغة «الجمع». وهذا المنظورُ - كما يقول فبر - بدايةٌ «لعملية التخصص الطويلة هذه، التي تمثل التطور التاريخي العظيم الذي تم في «أفكار القرن الثامن عشر» العالمية، التي جرت بالتوازي في مجالات التاريخ، وعلم الإثنوغرافيا، وعلم اللغة» [377].

وفـي العالـم الألمانـي، تـم إدخال مصطلح (*Kultur*)، الذي يعادله فبر بالكلمة الفرنسية (*civilisation*)، لكي يتخذ معنى «صقل كل القوى الروحية والأخلاقية لشخص أو شعب» [378]. ظهر تمييز واضح في اللغة الألمانية بين مصطلح (*Kultur*)، الذي يشير إلى عملية تكوين ثقافي وأخلاقي، ومصطلح (*Zivilisation*) الذي يشير إلى حضارة أو إلى ترقية الأخلاق [379]. بعد ذلك، تم وضع المصطلحين بشكل متزايد في علاقة معارضة [380].

أخيراً خضع مفهوم الحضارة للتمييز بين تفسير عملي وتفسير علمي. اعترف المنظور الأول بأن كل جماعة بشرية تمتلك حضارة؛ فيما أيد الثاني تفوق الشعوب البيضاء في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية [381]. هذا هو المنظور الذي وجدناه بوضوح في تاريخ القانون الدولي في القرن التاسع عشر. وهكذا يمكننا استئناف وتطوير التحليلات التي أجريت سابقاً بشأن القانون الدولي.

يذكر روبرت وارد (Robert Ward) في عمل له صدر في أواخر القرن الثامن عشر: «القانون ليس قانوناً لجميع الشعوب، بل قانون فئات معينة فقط من الشعوب؛ ومن ثَمّ يمكن أن يكون هناك قانون مختلف للشعوب (قانون الأمم) في مختلف أنحاء الأرض» [382]. وكما يظهر إدوارد كين (Edward Keene) في عملية إعادة بناء واسعة النطاق للتفكير السياسي والقانوني في القرن التاسع عشر، المكرس للاستعمار والهياكل السياسية العالمية في ذلك الوقت، نجد أن الاعتراف بالفوارق القانونية بين مختلف الشعوب إما أنه تم تجاهلها من خلال بناء قانون دولي، مستمد بالكامل من المعاهدات المبرمة بين الدول الأوروبية؛ أو أُدخلت فوارق نوعية لشرح الاختلافات في التطور والأنظمة القانونية المختلفة بين الشعوب الأوروبية وغير الأوروبية، بين الشعوب المتحضرة وغير المتحضرة.

وهكذا على سبيل المثال يرى ج. س. ميل (J.S. Mill) أنه بالإمكان تحديد خصائص الشعوب المتحضرة بوضوح مقارنة بالشعوب الهمجية. تعيش الشعوب المتحضرة في مساكن ثابتة، تتجمع في مدن أو قرى. فهي تمارس التجارة والزراعة والتصنيع، أما في الحياة البرية فلا توجد تجارة أو تصنيع أو زراعة، وإنما أشكال بدائية فقط. وكما أشار ميل، ففي الحياة البرية لا يوجد قانون، ولا إدارة للعدالة؛ ليس هناك أي استخدام منهجي للقوة الجماعية للمجتمع لحماية الأفراد من الإصابات التي يمكن أن يتسبب فيها الآخرون [...] وفي الاتجاه المعاكس، تصف شعباً بأنه متحضر عندما يكون فيه تنظيم للمجتمع، يهدف إلى حماية الشعب وممتلكات أفراده، ويكون تنظيماً مثالياً بما فيه الكفاية للحفاظ على السلام بين أفراد المجتمع [383].

وكانت هذه هي سمات الحضارة الغربية. وهنا لا بد من تفسير لانتشارها إلى شعوب أخرى في خارج أوروبا.

كان أحد العناصر المتكررة في التفكير السياسي والقانوني بشأن مسألة الحضارة هو التمييز بين الحضارة كحدث، أي، كحالة تم الحصول عليها بالفعل، أو كعملية تحول [384] نحو هدف لم يتحقق بعد. وقد حققت الدول الأوروبية واتحاد الدول الأمريكية بالفعل حدثاً حضارياً، ولذلك لها الشرعية الكاملة لتحقيق الحكم الرشيد للشعوب غير المتحضّرة وتعزيز التجارة أساساً للتقدم الاقتصادي والتكنولوجي. وباختصار: تم تأكيد أنّ من مصلحة الحضارة العالمية انتشار مبادئ القانون والنظام والحريات الملائمة للعالم وللحضارة الغربية عالمياً [385].

9. رؤية «المركزية الأوروبية» للقانون الدولي والقانون الإسلامي الدولي

تتطلّب مشكلة دخول الإمبراطورية العثمانية إلى «أسرة الدول» بالضرورة فحصاً دقيقاً لبعض الجوانب المرتبطة بالأصول «الأوروبية» للقانون الدولي.

كانت هناك أنواع عديدة من العلاقات التجارية والدبلوماسية بين الإمبراطورية العثمانية والدول الأوروبية قبل معاهدة 1856، ولكن كل طرف فسّر هذه العلاقات وفقاً لنظرته للعالم، ووفقاً لإطار العمل التنظيمي الخاص به [386]. في المنظور الأوروبي من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، عبّر قانون الشعوب، الذي تأسس على القانون الطبيعي، عن الادّعاء بأن له نطاقاً عالمياً.

ولكن فيما يخص الإمبراطورية العثمانية، كانت المعاهدات بين الإمبراطورية والدول الأوروبية مجرد أعمال انفرادية من جانب العثمانيين. باختصار: دعت الرؤية الأوروبية إلى رؤية عالمية لقانون الشعوب، المؤسس على القانون الطبيعي، والذي لا يتوافق مع واقع العلاقات الدولية. كان هذان المفهومان بالتالي يدعيان أن لهما نطاقات عالمية، ولكن على أسس مختلفة اختلافاً عميقاً، لأن الرؤية الإسلامية للإمبراطورية العثمانية لا علاقة لها بقانون الشعوب، ولا بالقانون الطبيعي. والواقع أن الرؤية الإسلامية للعلاقات بين الدول كانت تقوم على أساس ما ورد في كتاب «السِّيَر»، وهو مجموعة من القواعد التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في علاقاتهم الخارجية [387].

يمكن تعريف السِّيَر [388] على أنها امتداد للشريعة إلى العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. يشير مصطلح «السِّيَر» إلى مجموعة المبادئ والقواعد والممارسات التي تحكم علاقات الإسلام مع الدول الأخرى [389]. وكانت مصادرها ممثلة بشكل رئيس بالعرف، المتمثل في السُّنّة، وبالعقل، أي بالمنطق التناظري.

من منظور السِّيَر، انقسم العالم بوضوح إلى قسمين: دار الإسلام، حيث كان «السلام الإسلامي» سارياً، وبقية العالم (دار الحرب)، أي أرض الحرب. دار الحرب هي العالم الذي ينبغي عليه أن يخضع للسيادة الإسلامية. وكانت العلاقات بين الطرفين تحكمها الشريعة الإسلامية للحرب،

ولكن على المسلمين احترام حقوق غير المسلمين، وإذا دخلوا دار الحرب، كان عليهم احترام قوانين غير المسلمين.

وتشكل السِّير قانون الشعوب الإسلامي، وينطبق على أعضاء جماعة المسلمين (الأمة) [390]، في حين أن المسلمين يحترمون مبدأ العهد، شريعة العهود في العلاقات مع الطوائف الأخرى. كانت السمة الأساسية للسِّيَر هي طبيعتها أنها قانون شخصي [391] وليس قانوناً إقليمياً. في الواقع يحكم قانون الشعوب الإسلامي العلاقات بين الجماعات، وكذلك العلاقات بين الأفراد.

في بداية القرن السادس عشر الميلادي، بدأ تقسيم دار الإسلام إلى كيانات منفصلة، وكان ذلك بمثابة بداية تأسيس نظام للدول الإسلامية. ثم نشأت مشكلة تنظيم العلاقات مع الدول الإسلامية الأخرى، وكذلك مع الدول ذات السيادة من غير المسلمين.

وفي حين تم في الغرب مع صلح أوجسبورج في عام 1555 إعلان مبدأ (*cuius regio eius et religio*) «**الناس على دين ملوكهم**»، الذي أصبح أساس النظام الأوروبي للدول المسيحية، كان هناك في العالم الإسلامي أولاً الصراع بين الإمبراطورية العثمانية وبلاد فارس، وأدى إلى ظهور أشكال من القمع الديني تجاه أتباع المذاهب المختلفة: في الدولة العثمانية ضد أتباع الشيعة، وفي بلاد فارس ضد أتباع المذهب السني.

وفي وقت لاحق، قبلت هذه الدول مبدأ الإيمان الفردي على أساس إقليمي، بدلاً من مبدأ الانتماء الديني [392]. علاوة على ذلك، اعترف الإسلام بمبدأ العلاقات السلمية بين الدول ذات الطوائف الدينية المختلفة. كانت المعاهدة بين سليمان القانوني وفرانسيس الأول في عام 1535م تنتمي إلى نظام العلاقات هذا. تضمّنت هذه التحولات التغلب التدريجي على الطابع العالمي للسيادة الإسلامية، وتأكيد مبدأ الفصل الإقليمي [393]. وهكذا ظهرت مشاكل تتعلق بمفهوم السيادة الإقليمية، مثل تلك المتعلقة بالحدود، وتحركات المواطنين من كل دولة، التي استشهدت فيها الدول الإسلامية بتجربة الدول الغربية.

ومع هذه التحولات، لم تكن الإمبراطورية العثمانية تُعَدُّ جزءاً من النظام الأوروبي للدول، بسبب الاختلافات الكبيرة بين العادات الإسلامية والتقاليد الأوروبية. فقط في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قبلت القوى الأوروبية، كما أشرنا من قبل، الدولة العثمانية عضواً في المجتمع الأوروبي للدول، حتى لو كان هناك من جادلوا بأن هذا الاعتراف لا يمكن أن تكون له أي علاقة مع علاقات القانون الدولي [394].

وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت هناك تعددية في النظم القانونية، ولم يكن النظام الأوروبي «إلا واحداً فقط من الأنواع التاريخية العديدة للوحدات الإقليمية، التي كانت موجودة بأشكال مختلفة في جميع أنحاء العالم» [395]. دافع الأوروبيون عن الصلاحية العالمية

لقانونهم الدولي، ولكن صلاحيته في الواقع اقتصرت على أوروبا وحدها. كان لدى الشعوب المختلفة في العالم غير الأوروبي صورهم الخاصة للعالم، وقامت أنظمتهم على أساس تلك الصور [396].

في الواقع كان هناك منذ القرن السابع عشر نظام علاقات تجارية واسع النطاق، فضلاً عن ممارسة نظام المعاهدات بين الدول الأوروبية وغير الأوروبية [397]. في حين أن الكُتَّاب الكلاسيكيين التابعين للأمم الغربية، مثل جنتيلي وجروتسيو، يعتقدون أن المبادلات والمعاهدات يمكن تفسيرها من خلال مفهوم قانون شعوب عالمي، وعلى العكس من ذلك، دخلت الدول الأوروبية في نظام للعلاقات، يمكن أن توضع في إطارها في حالة من الدونية أو تعامل كالشعوب البربرية (!) [398]. حدث هذا، على سبيل المثال، في العلاقات بين العالم الغربي وإمبراطورية التفويض السماوي (الصين). ففي نهاية القرن الثامن عشر، تمّ النظر إلى البريطانيين، الذين طلبوا بدء علاقات تجارية مع الصين على أنهم من «البرابرة» [399] وكان عليهم أن يقبلوا فرض نظام الضرائب. وبعد حرب الأفيون الثانية، من 1857 إلى 1860، تم حثّ الممالك الصينية على قبول مبادئ القانون الدولي لأوروبا الغربية وقواعده.

10. القانون الدولي للأمم المتحضرة

ومع ذلك حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، استمرّ المفهوم الذي حدد الأمم المتحضرة في الدول المسيحية في أوروبا وأمريكا. يظهر هذا، على سبيل المثال، في فكر الإسكتلندي لوريمر (Lorimer) [400]، المذكور سابقاً، وفي أعمال هورنونج (Hornung) [401] الذي أشار إلى الدول المسيحية ضدّ الإمبراطوريات الشرقية، واصفاً الأولى بالمتحضرة والثانية بالهمجية.

ولكن في الواقع لم يعد هذا المنظور ممكناً بعد دخول الإمبراطورية العثمانية في مجتمع القانون الدولي. وقد أكدت التطورات اللاحقة في العقود الأولى من القرن العشرين بشكل قاطع تجاوز الأساس المسيحي والأوروبي للقانون الدولي [402].

وهكذا أشارت ديباجة الاتفاقية الأولى لمؤتمر السلام الثاني المنعقد في لاهاي في عام 1907 إلى تضامن الدول الأعضاء في الأمم المتخضرة (*la solidarite qui unit les membres de la societe des nations civilisees*) [403]، وبالتأكيد لم تستبعد الدول الموقّعة على الاتفاقية مثل الصين واليابان وهايتي وإيران وتركيا. بالطريقة نفسها، جاء معنى المادة 38 من النظام الأساسي للمحكمة الدائمة للعدالة الدولية لعام 1920 (المنصوص عليها في المادة 14 من ميثاق عصبة الأمم)، إذ أشارت إلى المبادئ العامة للقانون الذي تعترف به الدول المتحضرة: (*les principes généraux de droit reconnus par les nations civilisées*) [404].

وأخيراً تطلب المادة 9 من النظام الأساسي للمحكمة الدائمة صراحة أن «يكفل القضاة ككل تمثيل أعظم أشكال الحضارة والنظم القانونية الرئيسة في العالم» [405].

وهكذا أدى امتداد القانون الدولي ليشمل الإمبراطورية العثمانية إلى فقدان دلالاته «المسيحية». علاوة على ذلك، أدى إدراج دول شرقية أخرى، مثل اليابان والصين، إلى جانب الإمبراطورية العثمانية، إلى أن وسع القانون الدولي مبادئه الأوروبية لتشمل مناطق في خارج أوروبا. وبهذه الطريقة، تمّ تدريجياً في العقود الأولى من القرن العشرين تأكيدُ رؤية قانونية وضعية للقانون الدولي [406]، كما سنحدد لاحقاً في الفصل السادس، الذي صيغت فيه فكرة مجتمع الدول الذي يحكمه القانون الدولي.

11. نشأة المجتمع الدولي والدول المتقدمة

وهكذا يمكننا تلخيص الأطروحات التي صيغت في الفقرات السابقة: 1) من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، لم يكن ما أطلق عليه معظم الفقهاء القانونيين الغربيين اسم القانون الدولي في الواقع سوى النظام التنظيمي الأوروبي وحسب [407]، والذي كان موجوداً جنباً إلى جنب مع أنظمة قانونية مختلفة أخرى. وفي الواقع بالإضافة إلى النظام الأوروبي، كان هناك أيضاً النظام الصيني لإمبراطورية التفويض السماوي وللعالم الإسلامي، الذي كانت علاقاته الخارجية مع البلدان غير الإسلامية محكومة بنظام السِّير. كل هذه الأنظمة التنظيمية الدولية، كانت مثل النظام الأوروبي، لها منظور عالمي. 2) خلال القرن التاسع عشر، تم تشكيل القانون الدولي للمجتمع الدولي العالمي [408]. وقد حدث ذلك في نهاية القرن، عندما اضطرت الإمبراطورية العثمانية والصين واليابان إلى دخول المجتمع الدولي الإقليمي الذي كان مركزه في أوروبا [409]. كانت إفريقيا أيضاً خاضعة إلى هيمنة القوى الأوروبية، التي أدرجتها في نظام القانون الدولي الخاص بها.

قبل نهاية القرن التاسع عشر لم يكن هناك مجتمع دولي، ولا أي قانون دولي لهذا المجتمع. وقد بلغ هذا المجتمع مرحلة الاكتمال بالتأكيد التام على السياسات الإمبراطورية والاستعمارية التي تنتهجها القوى الغربية. بَيْد أنّ العلاقات بين الدول ليست علاقات متساوية في داخل المجتمع الدولي، لارتباطها بعلاقات الحكم الاستعماري ارتباطاً قوياً.

«كان في الواقع مجتمعاً تخضع فيه الغالبية العظمى من البشر لنظام المستعمرات والحماية والأمم المحمية، أو أنها دول مستقلة رسميّاً، وتعاني واقعياً من عواقب المعاهدات غير المتكافئة مع القوى الإمبريالية. لعب القانون الدولي الأوروبي دوراً أساسياً في خلق هذا المجتمع الدولي غير المتكافئ» [410].

وفي بداية القرن العشرين، سبّبت الحاجةُ إلى تسويغ حكم الإمبراطوريات الاستعمارية إدخالَ تصنيف جديد لتسويغ «تفوق» الغرب، يتمثل في التمييز بين «الدول المتقدّمة» و«الأمم

المتخلّفة». وحتى بعد الحرب العالمية الأولى، استمر التمييز بين الشعوب «العليا» والشعوب «الدنيا»، الذي تأكد من خلال نظام الانتداب الذي مارسته الدول الاستعمارية باسم عصبة الأمم. ولكن الآن تم التركيز - كما ينبّهنا ابن عاشور - ليس على درجات الحضارة المختلفة، بل على مفهومي «الدول المتقدّمة» و «الدول المتخلّفة». «لم تعد هذه الفكرة تعني الحكم على عناصر النظام الثقافي والروحي والديني والفني الذي يميز الأمم، ولكن على عناصر النظام الاقتصادي أو التكنولوجي أو الصناعي أو الإداري والعسكري [...] مفاهيم التقدم والتخلف على وشك أن تولد» [411].

ويمثل الانتداب تغييراً عن نظام الحماية السابق. فنظام الحماية كان مبنياً على معاهدة دولية بين الدولة القائمة بالإدارة والدولة المحمية؛ على العكس من ذلك، يمثل الانتداب مهمةً، تمارَس باسم عصبة الأمم وتحت وصايتها. في أساسها كان المفهوم الذي يرى عدم قدرة الأمة المستعمرة واحتياجها إلى الحماية من قبل سلطة الانتداب. كان من شأن الدول الاستعمارية الغربية أن تمارس تدبيراتها الإدارية، حتى تتمكن الأمم التي كانت تحت الحماية من إدارة نفسها [412].

12. الحضارات والتعددية الثقافية والقانون الدولي

في حقبة ما بعد الحرب الثانية، لم يعد القانون الدولي مقتصراً على الدول الأوروبية وحدها، «التي وُلد القانون بموافقتها والتأكيد في تطبيقه على اختلافاته أو استحضاره على الأقل» [413]. ويشمل القانون الدولي حالياً الشعوب الأخرى أيضاً، التي تكون موافقتها مطلوبة بالضرورة.

كان إسهام هذه الدول - التي خرج الكثير منها من مرحلة الاستعمار - في اتجاهين: اتجاه أسهم في تطوير القانون الدولي، وجعله عالمياً؛ واتجاه أسهم في فرز القانون الدولي.

ففي عام 1955 عُقد مؤتمر باندونج المهم الذي أكد بقوة الحاجةَ إلى التعاون بين دول آسيا وإفريقيا. وكان الإنجاز الرئيس في هذا الاتجاه هو اللجنة الاستشارية القانونية الآسيوية بقيادة الهند [414]. وكان الغرض من اللجنة هو دفع التعاون بين دول آسيا وإفريقيا؛ لحثّها على القيام بدور أكثر نشاطاً في تطوير القانون الدولي وترسيخه. وشاركت اللجنة في مؤتمر فيينا للعلاقات الدبلوماسية بتقديم توصيات بشأن حقوق اللاجئين، التي أصبحت فيما بعد أساساً **للإعلان الموحد بشأن اللجوء الإقليمي** لعام 1967. يمكن عدُّ هذه النتيجة بالتأكيد إسهاماً من بلدان آسيا وإفريقيا في تطوير القانون الدولي من منظور عالميته [415].

ومع ذلك وفي حالات أخرى، تم إدخال عناصر ومذاهب إلى القانون الدولي من قبل البلدان النامية؛ للتعامل مع ضغوط الدول الأقوى سواء العسكرية أو الاقتصادية. حدث هذا على سبيل المثال، مع مبدأ «عدم التدخل» الذي صاغته اتفاقية بوجوتا لعام 1948 [416]. وفي هذه الحالة، تحدّدُ

مستويات التنمية السياسية والاقتصادية المختلفة - بدلاً من القيم والتقاليد التاريخية والدينية والثقافية - موقفَ البلدان النامية بشأن العديد من مسائل القانون الدولي [417].

وإذ يؤكد علماء آخرون أهمية العوامل الثقافية، يشيرون إلى أنه في الوقت الذي لم تتمكن فيه الدول الآسيوية والإفريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من ممارسة أي تأثير على تطوير القانون الدولي، حدث بعد الحرب العالمية الثانية توسع في المجتمع الدولي، الذي صار يتألف من مجتمع من الدول، تتسم بالتنوع الثقافي الشديد. وكان لا بد أن يتأثر القانون الدولي - وهو تعبير عن القوى الأوروبية - بشكل عميق بالتركيبة الاجتماعية الجديدة للمجتمع.

و«من أجل تحقيق الاحترام بين جانب جميع الدول»، يقول أناند «يجب أن يمتد القانون الدولي من قانون أوروبي وطني إلى قانون مشترك للبشرية *common law of mankind*»» [418]. يحدث هذا التحول الآن في داخل الأمم المتحدة وفي خارجها، على أساس التأثير الذي تمارسه الحضارات المختلفة على القانون الدولي. وعندما يتم التعبير عن هذا التأثير من جانب الحضارات (والعديد من الثقافات التي تتكون منها) يتم تفسيره بشكل مختلف من خلال الفقه القانوني. ومن منظور فلسفة القانون الدولي، يجري تأكيد الحاجة إلى تحديد المبادئ المشتركة التي تتقاسمها الحضارات المختلفة المقبولة أساساً للقانون الدولي الوضعي [419]؛ أو نلحظ أنه بينما على مستوى «الإنتاج» ينطلق القانون الدولي من التنوع إلى التجانس، يتأثر اختيار وسائل تحقيق الالتزامات التي تم توقيع عليها بتنوع الثقافات، مع مراعاة التنوعات الثقافية «التي يبني القانون الدولي انطلاقاً منها وحدة القاعدة القانونية» [420]، على مستوى تطبيقه في القانون المحلي.

يتكون المجتمع الدولي من مجموعة من الأنظمة السياسية مختلفة اختلافاً عميقاً، لأنها تستند إلى مفاهيم تشير إلى ثقافات معينة. وبين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، كان العديد من هذه المناطق غير الغربية مرتبطة بالغرب في نظام سياسي، حددته الحكومات الغربية بوصفه «النظام الحديث للدول» [421]. والحقيقة أن محاولة تدويل هذا المشروع لم تنجح. وفي آسيا، لم تستوعب اليابان والصين سوى عناصر التقاليد الغربية التي يمكن دمجها بنجاح في نظامهما القيمي. أما لدى الإسلام، فهناك اعتقاد سائد بأن القانون الدستوري، والقانون الجنائي من أصل أوروبي أمريكي يتعارضان مع خير المجتمعات الإسلامية [422]. إنّ أي نظام يطمح لأن يكون عالمياً لا بد أن ينهل من الأنظمة كافّةً، وليس من الأنظمة الغربية وحسب. والواقع أن ما ينبغي أن نبحث عنه في المجتمعات غير الغربية - كما يلحظ خدوري - هو «مفاهيم أساسية للقانون، ومبادئ عامة، يمكن أن توفّرَ دليلاً لتطوير القانون الدولي في المستقبل، في عالم متعدد الجنسيات» [423].

يمكن أن يساعد مجالان من مجالات القانون في توضيح احتمالات اللقاء بين الحضارات بشكل مناسب: القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الخاص [424].

ولكن العديد من شعوب آسيا وإفريقيا يعدّ القانونَ الدولي تعبيراً عن القوى الغربية. ويؤكد أونوما (Onuma) أنه لكي يتمّ قبول القانون الدولي من جميع الشعوب، ينبغي إعادة صياغته من منظور مشترك بين الحضارات (*intercivilizational approach*) [425]، لا سيما في مجال حقوق الإنسان.

حقوق الإنسان هي جزء أساسي من الخطاب الفكري المعاصر المهيمن على العالم بأسره، لكن الحديث عن حقوق الإنسان غريب على كثير من الدول النامية؛ بسبب اختلاف الانتماءات الحضارية [426]. لذلك لا يمكن معالجة قضية حقوق الإنسان على أساس حجج نظرية بحتة. وقد كتب أونوما «علينا أن ننشئ نظرية تأخذ في الحسبان الجوانبَ الإنسانية المختلفة، من التفكير المنطقي، إلى التراث التاريخي، إلى الاستجابات العاطفية» [427].

وليس من الممكن دعم عالمية حقوق الإنسان، لأنها لم تتأكد في كل مرحلة من مراحل التاريخ. فحتى وقت قريب، لم تعلن معظم الحضارات عن العديد من حقوق الإنسان، مثل المساواة بين الجنسين، وحرية التعبير والدين، والمساواة بين الأعراق. حتى الحضارة الغربية، مع الادّعاء بعالمية الحقوق، مرّت بها أحداث التمييز على أساس العرق أو الجنس، أو الظروف الاقتصادية [428].

لقد ميزت حقوق الإنسان التاريخ الغربي منذ العصر الحديث الأول، من خلال الأجيال المتعاقبة من الحقوق: الحقوق المدنية والسياسية (الجيل الأول)، الحقوق الاجتماعية (الجيل الثاني)، حقوق الجيل الثالث (حق الشعوب في تقرير مصيرها، التنمية، السلام، حماية البيئة)، حقوق الجيل الجديد (سلامة تراثها الجيني الخاص، وما إلى ذلك). ولكن يجب أن تتكيف حقوق الإنسان اليوم مع مجتمع دولي، لا يتقاسم المبادئ التي تحملها هذه الحقوق، أو يتقاسمها جزئياً فقط. ولذلك من الضروري تحديد معيار مشترك بين الحضارات لحقوق الإنسان، لأنه يجب «التوفيق بينها باستمرار؛ من أجل تكييفها مع المناطق المتعددة ذات الخلفيات الحضارية المختلفة» [429]. ومن ثَمّ تكون المسألة في هذا المنظور هي قبول المبادئ المشتركة عالمياً، وتطبيقها وتكييفها مع الواقع الثقافي المختلف للحضارات القائمة. وتنشأ أيضاً مشكلة المواجهة المتبادلة بين الحضارات والثقافات، وتكييفها في سياق القانون الدولي الخاص.

وقبول تطبيق قانون أجنبي في داخل الدولة يعني أيضاً قبول مبادئ معينة لحضارة مختلفة. وهذا هو الحال بصفة خاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وهو أحد المجالات التي تظهر فيها بوضوح طباع شعب معين. وعلى وجه الخصوص، إذا نظرنا إلى المقارنة بين الإسلام والغرب، يمكننا أن نرى أن هناك درجة عالية من الصراع في مجال القانون الخاص، ولا سيما في مجال قانون الأسرة. وهو ذاته الصراع بين القانون العلماني الغربي والقانون الإسلامي الذي له صفة الوحي.

وهذا يفسّر - على سبيل المثال - سببَ إبداء الدول الإسلامية تحفظات على اتفاقية عام 1979 للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وترفض هذه التحفظات أحكام المساواة كافة لصالح المرأة. وكما يعلق ابن عاشور يحافظ القانون في هذه الحالة على المسافات، ويقيم الجدران بين الحضارات [430].

فالأحوال الشخصية مرتبطة في الواقع بعادات كل شعب وعقلياته، وثقافاته، وحضارته؛ [431] لذلك تمثّل مطالبة شخص مسلم بقانونه الخاص للأحوال الشخصية تأكيداً على هويته. من هذا المنظور، يمكن القول: إنّه من خلال تنازع القوانين، يتمّ التعبير عن صدام الحضارات [432]. ومن الجدير بالنظر بشكل خاص أن الفارق الجوهري بين الإسلام والغرب يتمثل في أن الأنظمة الغربية تتسم بالإقليمية، أما الأنظمة الإسلامية فقد حافظت على ارتباطها بشخصية النظام الأساسي [433].

وفي إطار القانون الدولي الخاص، يمكن أن تواجه العلاقات بين النظم القانونية عقبة أولى في عقائدية القوانين، أي أنه يمكن حكم الأفراد بموجب قوانين المجتمع العقائدي الذي ينتمون إليه.

لكن القوانين الأجنبية قد تواجه قيوداً أخرى، لا سيما تلك التي يمثلها النظام العام. على سبيل المثال، قد يعارض النظام العام الاعتراف بتعدد الزوجات في فرنسا، حتى عندما يتم عقده في قنصلية أجنبية. في هذه الحالة، يمثل الاحتجاجُ بالنظام العام نهايةَ الحوار القانوني بين الحضارات [434].

ويمكن التعبير عن ذلك أيضاً برفض تطبيق قانون أجنبي، عندما يجعل الزواج خاضعاً لشروط غير مقبولة، على سبيل المثال يفرض شرط عدم المساواة بين الرجل والمرأة، أو رفض الزواج، وفي حالة وجود انتماء عقائدي مختلف، كما هو الحال في الحظر الإسلامي للزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم.

ويذكر ابن عاشور حكماً صدر عن محكمة النقض الفرنسية في عام 1997 رفض، رغم الاتفاقية الفرنسية المغربية لعام 1981، قراراً بالطلاق معتمداً على أنه يتعارض مع «المساواة في الحقوق والمسؤوليات بين الزوجين» - وهو مبدأ في النظام العام الدولي الفرنسي - ويتعارض أيضاً مع الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي يتم التعبير فيها عن «نظام عام أوروبي» [435]. في حالات أخرى، يتم إنفاذ القانون المحلي على الفور، كما لو كان النزاع المعني داخلياً. يحدث هذا، على سبيل المثال، عندما يقوم القضاة التونسيون والمغاربة والجزائريون بتنفيذ قانون المحكمة مباشرة، دون مراعاة القواعد العادية للنزاعات، التي قد تتضمن أن الأجنبي يجب أن يخضع - فيما يتعلق بأحواله الشخصية - لقانونه الأصلي. في مثل هذه الحالات، من الواضح أن مبدأ الجنسية مطلوب [436].

باختصار: تعبّر التحفظات بسبب عقائدية القوانين المحلية، ومبدأ النظام العام ومبدأ الجنسية، عن صراع الحضارات الذي يظهر بوضوح عند التعامل مع المواقف القانونية التي يخضع رعاياها لأنظمة قانونية مختلفة.

ومع ذلك يجب أن نسلط الضوء أيضاً على حقيقة أنه يمكن إنفاذ قانون أجنبي جزئياً، ويمكن أن يحدث ذلك بالتمييز بين اكتساب حق ما وآثاره. وهذه هي الحالة، على سبيل المثال، في حكم «شموني» الصادر عن محكمة النقض الفرنسية في 28 يناير 1958، الذي اعترفت فيه المحكمة بحق المرأة المتزوجة في النفقة، بموجب نظام تعدد الزوجات. وبعبارة أخرى: إن المسائل المتعلقة بطلبات الميراث أو تعويضات الترمل أو التزامات النفقة يمكن أن تحدث آثارها، مع أن تعدد الزوجات قد تم إبرامه في الخارج.

يعلق ابن عاشور: في سياق ثقافي عالمي يتسم بإبراز النسبية، «من الواضح أن قدر التسامح إزاء نظام قانوني ينتمي إلى حضارة مختلفة قابل للتغيير» [437].

وتتوزع طرق التفكير المختلفة بين الحضارات، ولا تتوقف التأثيرات المتبادلة أبداً عن العمل على تغييرها. وهكذا يمكن للأنظمة القانونية أن تساعد في تعزيز التغيير في العقليات.

في الواقع كان هناك تطور سلّط الضوء على ديناميكية النظم القانونية الدولية، لنفي جمودها. فمن التفوق المعلن للقانون الدولي الغربي خلال القرن التاسع عشر، إلى ميلاد أفكار التنمية والتحرر والمساواة بين الدول، بين الحربين، إلى الاعتراف بالمساواة في الكرامة لكافة الحضارات والثقافات: من خلال هذه الطرق تم الوصول إلى طريق الاعتدال [438]. نحو أي هدف نهائي؟ هل هو نحو تآلف حقيقي بين الحضارات؟

دعونا الآن نتخلَّ عن تحليل «الخطاب»، أي تحليل الأيديولوجيا الواردة في قانون الشعوب ومن ثَمّ في القانون الدولي، من أوائل العصر الحديث إلى القرن التاسع عشر، لمعالجة «التاريخ الموازي»، أي العلاقة بين القانون الدولي ونظام الدول من خلال التوجهات التفسيرية الرئيسة الثلاثة - المفهوم المعياري (المستمد من الكوسموبوليتانية الكانطية)، والمنظور الواقعي، والمنظور الذي يعود إلى التراث «الجروتسياني»، التي تطورت، وما تزال تواجه بعضها البعض، بعد التأكيد الكامل للقانون الدولي «الغربي» خلال القرن التاسع عشر. بعد ذلك سوف نستأنف -في البابين الثالث والرابع- تحليل خطاب القانون الدولي المعاصر مع إشارة خاصة إلى الشعوب غير الغربية.

الفصل السادس

القانون الدولي والسلام والعدل

معيارية هانز كيلسن

1. تعريف المشكلة وأسئلة المنهج

بعد الحرب العالمية الأولى، ناقش هانز كيلسن مشكلة سيادة الدولة [439]، ووضع الأسس لمفهوم شامل للقانون الدولي، يركز على عُلوية القانون الدولي على القانون الداخلي للدول. وبين الطبعة الأولى لعام 1920 والطبعة الثانية لعام 1927 من كتابه حول موضوع سيادة الدول كتب كيلسن مقالاً بعنوان «علاقات النظام بين القانون المحلي والقانون الدولي العام»، حيث عمَّق الأسس المنهجية لموقفه من خلال تقديم مفهوم «النظام» [440]، كما أفاض في الحديث صراحة عن الافتراضات السياسية لمفهومه متّخذاً موقفاً «مسالماً» مناوئاً للمنظور «الإمبريالي».

وترتبط المبادئ المنهجية ارتباطاً وثيقاً في فكر كيلسن، مع تفكيكه للنظرية المزدوجة المهيمنة على العلاقة بين القانون المحلي والقانون الدولي، وفي إعادة بنائه لنظرية أحادية. وقد كان الهدف الجدلي لنقده هو التفوق المعلَن للدولة القومية، الذي تم التعبير عنه من منظور ثنائي. بل على العكس من ذلك، رأى كيلسن أنه يستطيع أن يعلنَ أن الأزمة لا رجعة فيها، وقد انتهى معها نظام الدول ذات السيادة الذي بُني منذ سلام ويستفاليا عام 1648م.

سجلت الحرب العالمية الأولى نهاية علاقات القوة بين الدول القومية، وفرضت الحاجة إلى إرساء أسس بناء نظام دولي فوق الدول. وفيما يتعلّق بهذه الحاجة، تمثّل نظرية كيلسن محاولة غير عادية (لعمقها وتماسكها المنطقي) لتقديم إجابة مرضية.

ومن وجهة النظر المنهجية، سارع كيلسن إلى توضيح أنّ مفهوم السيادة لم يقتصر على إعطاء حلّ للمشكلات المعرفية، بل سعى أساساً إلى تسهيل تحقيق أهداف سياسية محددة [441]. وعلى

هذا فقد كان المنظِّر الرئيس للسيادة، جان بودان (Jean Bodin) على سبيل المثال، يهدف في الأساس إلى تأكيد الاستقلال السياسي للملوك الفرنسيين، ضد إمبريالية الأباطرة الألمان.

إلا أن كيلسن يرفض مفهوماً «تاريخياً» للسيادة، إذ يعتقد أنه يمكن تحديد «المفهوم التوحيدي» في خارج مظاهره التاريخية. وفي هذا التوضيح الدقيق، تظهر مبادئ مذهب القانون الخالصة لكيلسن بوضوح كبير. وفي الواقع يشير - وهو ينتقد النهج الاستقرائي - إلى تأمله في العلاقة المعيارية؛ ليوضح أنه في هذه العلاقة - خلافاً للعلاقات السببية - لا توجد علاقة تنسيق وتبعية بين الأفراد، بل علاقة التزام فيما يتعلق بالقاعدة. ويخلص كيلسن إلى أن: «السيادة هي القاعدة الوحيدة، والسيد (الحاكم) هو ذلك الرجل الذي لا يتولى زمام الأمر إلا إلى الحد الذي يُفترض فيه أن تكون القاعدة (عُليا)» [442].

هذه المقدمات المنهجية عالجها كيلسن في مقال لاحق عام 1927، مخصّص للعلاقات بين الأنظمة المعيارية. ويشير كيلسن - بوجه خاص - إلى أنّ السيادة هي سمة من سمات الدولة بكونها نظاماً قانونياً [443]، ويعني هذا أن مبدأ صحة النظام يكمن في «قاعدة أساسية» تشكل أساس نظام القانون الوضعي.

ولكن في المقام الأول من الأهمية، يلحظ أنّ المسألة ليست في معرفة أتكون الدولة بشكل عام أم دولة معينة بشكل خاص ذات سيادة؟ بل «هل نظرية الدولة تستطيع أو ينبغي أن تعترف بسيادة نظام الدولة أو، على العكس، بسيادة النظام الدولي وحده؟» [444].

كما يذكر كيلسن بدقة التطور الجدلي لفكره. ويعني الاعتراف بسيادة الدول أنّ الدولة لن تخضع للدول الأخرى، بل هي مساوية لها، ومستقلة عنها تماماً. لكن الاستقلال المتبادل بين الدول - كما يلحظ كيلسن - لا يمكن أن يكون إلا في ما يتّصل بنظام، يحدد العلاقات المتبادلة بين الدول من خلال تعيين كل منها لمكانها في داخل نظام واحد. ومن الواضح تماماً أن مشكلةَ السيادة تمتدّ جذورها إلى العلاقة بين القانون المحلي والقانون الدولي. والعلاقة بين نظامين للمعايير هي النموذج الذي يسمح لكيلسن بتفسير العلاقة بين نظام القانون الدولي وقانون الدولة.

وتخلق مجموعة من المعايير نظاماً عندما تكون نتائج معيار أساسي، ومِنْ ثَمَّ يختلف نظامان عندما يستندان إلى معايير أساسية مختلفة. ومع ذلك يشير كيلسن إلى أن مسلّمة وحدة المعرفة تعني أنه لا يمكن الاعتراف إلا بأمر إلزامي واحد، وأنه لا يمكن الاعتراف بالصلاحية المتزامنة لنظامين لهما معايير مختلفة [445].

ويبرهن على ذلك استنتاجات العالم الطبيعي الذي يرفض دائماً إصدار حكم أخلاقي على نظام القوانين الطبيعية الذي وضعه. وباختصار: لا يمكن أن يكون هناك تناقض منطقي بين الأنظمة المختلفة.

إنّ الاعتراف بوجود أسباب طبيعية، أو حقائق نفسية، لا يمكن أن يؤثر في وحدة نظام القواعد الإلزامية الذي هو موضوع علم القانون. ويمكن للفرد الواحد أن يعيش في صراع بين القانون، الذي يمكن أن يطالب في ظروف معينة بأن يقتل إنساناً، والأخلاق التي تنفي أن يفعل ذلك، بَيْد أن النظر في النتيجة النهائية الناجمة عن تضارب الأسباب لن يؤثر في وجود أنظمة مختلفة صالحة على أساس معايير أساسية مختلفة.

والخلاصة أن كيلسن يؤكد من جديد وحدةَ المعرفة المعيارية، التي يتمّ التعبير عنها في وحدة وتفرد نظام معايير معين. وتشير هذه النتيجة بالضرورة إلى أنّه بين نظامين معياريين لا يمكن أن تكون هناك إلا علاقة تنسيق وتبعية: يحدث هذا عندما يستمدّ نظام المعايير قوته الملزمة من نظام، يعدّ أعلى منه [446]. وهذا النموذج هو الذي يستخدمه كيلسن لتعريف العلاقات بين القانون الدولي وقانون الدولة من خلال قياسها على الخيارات الثلاثة الممكنة: أ) الازدواجية بين القانون الدولي وقانون الدولة؛ ب) الأحادية التي تتميز بـ: 1) سيادة القانون المحلي، أو 2) تفوق القانون الدولي.

2. انتقادات كيلسن للتفسير الثنائي للعلاقات مع الثنائية

أولاً: يقيس كيلسن نفسه على كبير ممثلي المفهوم الثنائي، أي هاينريش تريبيل [447] (Heinrich Triepel). ويذهب كيلسن إلى أبعد من ذلك مسلّطاً الضوء على كيفية إعادة التأكيد بقوة في المنظور الثنائي لأولوية الدولة القومية. وقد كان مذهب تريبيل في الواقع ما يزال تعبيراً مؤكَّداً عن سيادة الدولة القومية التي انتهى بها الأمر، خلال القرن التاسع عشر، إلى إنكار إمكانية وجود نظام قانوني دولي.

ويلحظ كيلسن أنّ في أساس مفهوم تريبيل توجد أطروحة تنوع النظامين القانونيين -المحلي والدولي- بحكم الاختلاف بين مصادرهما المعيارية، لكن هذا في رأي كيلسن متناقض مع المبدأ الذي أعلنه بنفسه، وهو وحدة القانون [448].

وفي الواقع يضع تريبيل المعاهدة - أي الاتفاق بين الدول - أساساً للقانون الدولي، وإرادة الدولة أساساً للقانون المحلي. لكن هذا يعني - وفقاً لكيلسن - أنها هي دائماً «إرادة الدولة نفسها التي يُفترض افتراضاً سابقاً أنها مصدر قانون الدولة والموجودة في الاتفاقية، والتي تُفهم على أنها مصدر القانون الدولي» [449]. ويؤدي هذا حتماً إلى استحالة تنازع المعايير بحكم وحدة القانون؛ والواقع أن هذا هو على وجه التحديد ما يأتي به تريبيل، الذي يدعم، على نحو متناقض في إطار المنظور الثنائي، مركزية الدولة ذات السيادة من خلال مبدأ الالتزام الذاتي للدولة، ومبدأ اعتراف الدولة بالنظام الدولي من جانب الدولة الوطنية.

وهكذا يكشف تريبيل عن الأسباب السياسية لموقفه الذي ينطوي على أولوية النظام القانوني للدولة ويستبعد «أن معيار القانون الدولي الناتج عن اتفاق ما يصلح لتلك الدول التي لم تشارك في الاتفاقية» [450].

ولكن مما لا شك فيه ـ من وجهة نظر منطقية ـ أنّ النظرية الثنائية للاستقلال المتبادل بين النظام القانوني الدولي، ونظام الدولة لم تكن مستحيلة قط، ولكن كان لا بد من إبراز جميع الآثار المترتبة عليها. وهذا يعني أن يكشف صراحة ما تنطوي عليه من حسابات سياسية، وهي في هذه الحالة «قبول النظام القانوني للدولة الواحدة نظاماً معيارياً أعلى، أي لا يمكن اشتقاقه أكثر» [451]، وهو ما يشكل جوهر السيادة. إن نقد هذه الأطروحات على وجه التحديد هو الذي حدد في النهاية خيار كيلسن المعاكس.

3. الجذور الهيجلية لسيادة الدولة: القانون الدولي بحسبانه «قانونَ دولة خارجياً»

تعود أطروحة سيادة الدولة القومية إلى فلسفة القانون الهيجلية في القرن التاسع عشر. وفي الواقع كان هيجل قد مثّل الدول على أنها موجودة في نوع من دولة الطبيعة (الفطرة) [452] التي تحكمها علاقات تعاقدية، تنطوي على اعتراف متبادل.

وأساس العلاقات التعاقدية بين الدول هو سيادتها ومِنْ ثَمَّ «إرادتها الخاصة»، وليس «إرادة عالمية تشكلت بسلطة فوق سلطتها» [453]. وهو موقف مختلف تماماً عن الموقف الذي أعرب عنه كانط، في النص المتعلق بالسلام الدائم الذي ينأى هيجل بنفسه عنه صراحة، رافضاً فرضية الوئام المحتمل بين الدول التي يمكن أن يكون مَنشؤها «الأسس والأطروحات الأخلاقية أو الدينية وما إلى ذلك» [454]. وعلى العكس من ذلك، تختزل مركزية سيادة الدولة القانونَ الدولي إلى «قانون دولة خارجي» ولا تقبل سوى الحرب أداةً لحلّ النزاعات [455].

ولذلك بدت العلاقات الدولية في نظر هيجل محلاً للمصادفات التي تهيمن عليها المواجهة بين رغبات خاصة للدول. وهو عندما يرفض أية إمكانية لوجود حالة السلطة التي تفوق سلطة الدولة، يصل بالضرورة لافتراض مفادُه أن السبب في الحرب ليس واقعَ العدوان فحسب، بل تمثيل العدوان أيضاً، ومن ثم فهو يتصور العلاقات الدولية محلاً للتعسّف اللامحدود، وصلتها الوحيدة بالحرب هي أن العلاقات الدولية يتعين عليها الاعتراف بإمكانية السلام، وأن الحرب تظل حدثاً خارجياً، وأنها لم تجرِ «ضد المؤسسات الداخلية والحياة الأسرية والحياة الخاصة السلمية، ضد الأشخاص العاديين» [456].

لم يكن هناك مجال في المنظور الهيجلي للتعارض بين الأخلاق والسياسة، «فإن مثل هذا القول يقوم بالأحرى على طريقة سطحية وضحلة في تصور الأخلاق وطبيعة الدولة وعلاقتها مع وجهة النظر الأخلاقية» [457].

وفي الواقع قامت الدولة بحسبانها «الجوهر الأخلاقي» بترجمة وجودها وحقها على الفور إلى علاقات مع دول أخرى، تقوم فقط على مقارنة السيادات المتبادلة.

ثم عادت الفلسفة الهيجلية، بعد مدّة من التراجع في منتصف القرن التاسع عشر، إلى مكانة مركزية في المذاهب القانونية قرب نهاية القرن، وخاصة من قِبل مؤلفين مثل تريتشكي (Treitschke) وألبرت زورن (Albert Zorn).

وانتقاد كيلسن للمفهوم الأحادي لأولوية الدولة ركز أساساً على جانب واحد، أي على مبدأ الالتزام الذاتي الذي يمكن أن يوجد لدى كثير من المؤلفين، ومن بينهم ف. ف. ليزت (F. V. Liszt) و ج. جيلينيك (G. Jellinek). وأبرز كيلسن فلسفة النزعة الفردية التي تقوم عليها هذه النظرة، وانتقد حقيقة أن إرادة الدولة التي تلتزم ذاتياً تختلف عن إرادة الدول التي تؤسس القانون الدولي. باختصار: تفشل عقيدة الالتزام الذاتي في تسويغ المعاملة بالمثل بين الدول، ومِنْ ثَمَّ لا يمكنها صياغة قانون دولي موضوعي فوق الدول القومية. وهكذا سيصل كيلسن، بهذه الطريقة، إلى صياغة التناقض بين أسبقية الدولة وسيادة القانون الدولي، بحسبانه تضارباً بين الفلسفة الفردية والفلسفة الموضوعية.

إن مبدأ الالتزام الذاتي، ومبدأ الاعتراف لا يمكن إلا أن يُقِرَّا بالقانون الدولي، بوصفه نظاماً قانونياً، تفوّضه الدولة، ويؤول بالتالي إلى الاعتراف بسيادة نظامها القانوني، أي الاعتراف بأنهما نظام واحد [458]. ولذلك يذهب كيلسن كاشفاً عن معنى سيادة الدولة إلى أنها تتألف من إعلان «وحدة النظام القانوني وحصريته بهذا المسمى» [459]. ووحدة سيادة نظام دولة مفردة يعني ضمناً أن الدولة «المعترف بها» يجب اعتبارها «مفوَّضة» ومِنْ ثَمَّ تابعة للدولة التي تعترف بها. (كما هو الحال في الكتابات الأخرى [460]، يُظهر كيلسن التناظر بين مفهوم السيادة هذا و «التجسيد اللاهوتي للنظام العالمي، في الله الواحد الأحد الذي يعلن سيادته على البشر من خلال الوصايا العشر» [461].

ويتساءل كيلسن: أليس إنكار القانون الدولي يمثل ضياعَ قِيم مهمة، أي إنكار المجتمع الذي يضم كيانات قانونية، لها الحقوق نفسها؟! في النهاية سيعود الاختيار بين مذهبين مختلفين أي (سيادة الدولة وإقامة نظام دولي عُلوي) إلى الصدام بين آفاق القيم المختلفة. ولكن ما الذي يمكنه تقرير تفوق نظام قيمي معين؟ وهنا سيتعين على العقيدة القانونية الخالصة أن تتخلى عن شكلياتها، وأن تصل إلى مواجهة مع تطورات التاريخ، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

4. الأسطورة السياسية للمواطَنة المُثلى لـِ «ك. وولف»

تبنى كيلسن مبدأ المواطنة المثلى بوصفه نموذجاً تفسيريّاً للعلاقات الدولية بين الدول، فقد وجد فيه مبادئ النظام الدولي الذي يتجاوز الدول ذات السيادة. كانت الميزة الأساسية لوولف هي الاعتراف أولاً بأولوية النظام القانوني الدولي «من وجهة نظر نظرية قانونية خالصة» [462]. لقد قدّم وولف بالفعل ـ وفقاً لكيلسن ـ منظوراً يتيح لنا بوضوح تحديد المبادئ التي هي أصل القانون الدولي.

في بناء «قانون الشعوب»، يوجد في فكر وولف التمييز بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وعلى وجه الخصوص ذلك الفرع من القانون الوضعي الذي يعرّفه بأنه قانون الشعوب الطوعي (*ius gentium voluntarium*). وفي الواقع يقول في مقدمة كتابه: «*Ius gentium*»: «لا يعتمد قانون الشعوب الطوعي على الإرادة الحرة للشعوب، لكن القانون الطبيعي نفسه ينصّ على الطريقة التي يجب أن يُنشأ بها القانون الطوعي انطلاقاً من القانون الطبيعي، بحيث لا يتم قبول إلا ما تقتضيه الضرورة» [463].

لذلك ـ وفقاً لـوولف ـ كان القانون الطبيعي هو أساس قانون الشعوب (*ius gentium*). وعندما أعلن أنه يختلف عن جروتسيو فقد كان يؤكد في الواقع أن قانون الشعوب لم يكن قابلاً للإثبات على أساس الواقع (*non ex facits gentiurm probandum*) [464]، ولكنه كان قابلاً للاستنتاج من غاية مجتمع الشعوب. حيث (المواطَنة المثلى) التي تؤسسها الطبيعة نفسها بين جميع البشر:

ex fune civitatis maximae,quam [...] inter omnes homines insituit)
.(*opsa natura* [465]

وعلى غرار أصل الدولة، يتحقق مجتمع الشعوب أيضاً من خلال ضرورة تفرضها الطبيعة نفسها. ويعمّق وولف في مقدمة (*Ius gentium*) هذه الأطروحات بالقول: إن الشعوب مثل الأفراد الأحرار (*personae liberae*) الذين يعيشون في حالة طبيعية، تماماً كما يتبع البشر في حالتهم الطبيعية القانون الطبيعي (*non utuntur nisi iure naturale*)، كذلك تلتزم الشعوب أيضاً في علاقاتها المتبادلة بقانون الطبيعة الخاص بالشعوب، ويعرّفها وولف بأنها قانون الطبيعة الضروري [466].

ومع ذلك في «التطبيق» على حالة الشعوب المختلفة عن الطبيعة البشرية، يمكن تغيير قانون الطبيعة طواعية: «ومبادئ القانون الطبيعي شيء، وتطبيقها شيء آخر» [467]، ومنه ينبثق قانون الشعوب الطوعي (*ius gentium voluntarium*) الذي لحظنا من قبل أنه محدّد من جانب القانون الطبيعي. هذا الحق الطوعي ـ كما يقول كيلسن ـ هو ما يُعرَّف في نظرية القانون الدولي على أنه قانون دولي «عام»، أي: مستقل عن موافقة الدول.

يبدو أنّ الانتقال من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي ذو أهمية أساسية في إعادة البناء التي قام بها كيلسن، والتي تلحظ كيف يعالج مفهوم وولف كلاً من مشكلة أصل القانون الدولي، ومشكلة أساس الصلاحية.

وفي الواقع - ووفقاً لكيلسن - يتفق قانون الشعوب الذي وضعه وولف أساساً لقانون الشعوب الطوعي مع فكرة «قاعدة أساسية يُفترض أن تقلّص من صلاحيتها الافتراضية، قواعد القانون الدولي المشترك» [468]، التي يجب أن تكون قائمة بالضرورة بين الدول، ومن ثَمّ فهي تختلف عن القانون الدولي التعاهدي والقانون العرفي معا [469].

وباختصار: إنّ فرضيةَ القانون الطبيعي - التي تعدّ أساساً لقانون الشعوب - فرضيةٌ قانونية، وهي الفرضية التي تجعل من الممكن إقامة نظام قانوني دولي فوق الأشخاص الذين يتمتّعون بحقوق متساوية [470]. على هذه الأسس يبني وولف الشكل المؤسسي للمواطَنة المثلى. إن الطبيعة نفسها هي التي أدت إلى خلق مجتمع بين الشعوب، عندما وضعت لحفظه هدف تعزيز الصالح العام [471]. والشكل المؤسسي لمجتمع الشعوب هو المواطنة المثلى «*civitas maxima*»» [472]. وتتكون من شعوب متساوية، أي: أصحاب الحقوق والواجبات نفسها. إن (قوة) الشعب لا تمنحه أي امتياز عن الآخرين، لأنه في المواطنة المثلى تعود السيادة إلى جميع الشعوب [473].

وبهذا المعنى، يمكن القول: إن مبدأ المواطنة المثلى (*civitas maxima*) يمثل حقيقة ديمقراطية [474]. وهكذا تُلبّى الحاجة إلى الصالح العام للشعوب التي يتم التعبير عنها في الأساس القانوني الطبيعي لقانون الشعوب - في واقع مؤسسي، يوضع فوق تعددية الشعوب، ويتمتع بسيادة، تترجَم أيضاً إلى إمكانية ممارسة «القوة الجبرية» [475] ضد الشعوب التي تتنصل من التزاماتها.

وأخيراً يؤكد الشكلَ «الديمقراطيَّ» للمواطَنة مبدأُ «الأغلبية» [476] الذي يجب أن ينظّم إجراءات صنع القرار التي يتم من خلالها التعبير عن إرادة الشعوب. وفي هذه المواطَنة المثلى، التي تتمتع بسيادةٍ، تُمارس على الشعوب التي تؤلفها، تُصاغ القوانين لغرض تكييف القانون الطبيعي، الذي هو أساسها، من أجل الصالح العام للشعوب.

وهكذا وجد كيلسن في فكر وولف نموذجاً للنظام القانوني الدولي فوق القانون المحلي للدول الفردية. لكن نموذج وولف يقوم على فرضية المساواة الطبيعية بين الدول، والحاجة إلى إنشاء مجتمع فيما بينها.

لقد ترجم كيلسن التأسيس القانوني الطبيعي لوولف إلى الفرضية القانونية للقاعدة الأساسية، لكن كان عليه أن يعترف بالشرعية المتساوية لكل من فرضية أسبقية القانون الدولي، وقانون الدولة. والضرورة التاريخية هي التي قررت أحد الخيارين واضعةً - بعد اضطرابات الحرب العالمية الثانية - مبادئَ نظام دولي فوق الدولة. لكن واقع اليوم أظهر حتى الآن استحالة تنفيذ هذا الأمر.

5. بدايات النظام القانوني الدولي

يبدو أنّ الأساس القانوني الطبيعي للقانون الدولي هو العامل الحاسم لدى كيلسن، في دعم تفوق النظام القانوني الدولي على قانون الدولة. لم يضع وولف فحسب - بل وضع جروتسيو أيضاً - قانونَ الشعوب الطوعي جنباً إلى جنب مع قانون الشعوب الطبيعي [477]، الذي منحه صفة القانون الثابت غير القابل للتغيير، والذي لم يضعه أحد، ولا يمكن لأي دولة أن تفلت منه.

يحوّل كيلسن جوهر «القانون الطبيعي للشعوب» إلى فكرة مجتمع الدول التي تتمتع بحقوق متساوية. تُعدُّ هذه المساواة القانونية من قبل كيلسن فكرة أخلاقية [478] تؤسس مفهوم النظام القانوني العالمي [479] الذي تُشكل الدول الفردية أجزاء منه، وتستمد منه الحقوق والالتزامات، بغضّ النظر عن إرادتها.

بل إن الأمر على العكس من ذلك، فالرأي الذي يدعم تفوق قانون الدولة يعلن تأكيد دولته بكونها النظام الأعلى الوحيد. والمقارنة بين المفهومين يتم حلها هكذا في التعارض النهائي بين المساواة القانونية للدول، وإعلان سيادة الدول الفردية. ففي المنظور الأول، يصبح القانون «تنظيماً للإنسانية، وبذلك يتوحد مع الفكرة الأخلاقية السامية» [480]. وهذه الفكرة الأخلاقية ما هي إلا إعادة الصياغة التي قام بها كيلسن للقانون الطبيعي للشعوب عند جروتسيو وَوُولف:

«إن افتراضَ مثل هذا القانون «الطبيعي» - أي بغض النظر عن حرية التقدير والإرادة لفرادى الدول - أمرٌ لا مفر منه» [481]. إنه يتوافق مع قاعدة أساسية، يحددها كيلسن في مبدأ احترام المعاهدات (العقد شريعة المتعاقدين)، وهو أساس القانون الدولي الوضعي.

وهذا يعني أيضاً - من منظور كيلسن - تصور القانون الدولي لا على أنه عقد، ولكن على أنه قانون، أي: على أنه توحيد معياري مستقلّ عن إرادة الدول. في هذا الصدد، عارض كيلسن تصورات مؤلفين مثل ليزت (Liszt) [482] جعلوا، من منظور تعاقدي، القوة الملزمة للمعايير تُستمدّ من إرادة الدول الملزمة ذاتياً [483]، والتي نشأ منها أخيراً مبدأ التعاون، الذي تمت ترجمته إلى سلطة، تفوق سلطات الدول الفردية.

وهكذا أدى الصدام بين المفهومين في النهاية إلى التعارض بين الصلاحية الموضوعية للقاعدة الأساسية، وفعالية السلطة الحقيقية للدول. من خلال تحديد هذا التباين، اِعتقد كيلسن أنه وصل إلى «أبعد حدود القانون». ويتضح هنا، في الواقع «ضعف القانون الدولي فيما يتعلق بسلطة الأمر الواقع»، لأنّ «في ميل القانون الدولي للاستسلام في مواجهة الحقائق، يظهر ضعفه الحقيقي كقانون» [484].

إذ تقف الفكرة الأخلاقية لمجتمع عالمي من دول، تتمتع بالحقوق نفسها مقابل قوة سلطة الدول الفردية ذات السيادة: وهكذا وصل فكر كيلسن في النهاية إلى هذه النتيجة المحبطة.

إن منظور المعيارية هنا يتنازل واقعياً أمام القسوة التي لا يمكن تجاوزها لـ «سلطة الأمر الواقع» التي يمكن طرحها على أنها قوة الطموح الذي لا يمكن كبته.

يبقى أن الآثار السياسية والأيديولوجية للبديلين بحاجة إلى استكشاف.

6. عناصر الفرضيتين: السلمية في مقابل الإمبريالية

إن الزمن الذي كتب فيه كيلسن - أي: بعد الحرب العالمية الأولى - كان يشهد حالة مزرية فيما يتعلق بالقانون الدولي، وذلك في رأيه كان بسبب الضمير الاجتماعي الذي لم يكسر بعد حدود الأمم، ولم يُطِحْ بعد بالدولة الوطنية؛ ليتطور، ويصبح وعياً للإنسانية. وحينئذٍ فقط يصبح في الإمكان إنشاء دولة عالمية، أو تتألَّف «المواطَنة المثلى/ العظمى» من دول لم تعد مجرد كيانات ذات سيادة، بل هي أيضاً كيانات منسقة، تتمتع بحقوق متساوية. وعند هذا فقط ستبدو الغزوات والاحتلالات التوسعية التي تمليها سياسات القوة غير قانونية.

وهكذا انفتح أفق كيلسن هنا من منظور تاريخي موح؛ إذ دُمج تحليل المذاهب القانونية متزاوجة مع تقدير أثر التطور التاريخي. فقد قال: إنّ تنظيم الإنسانية في دول ذات سيادة، تم تشكيلها بشكل تعسفي إلى حد ما، كان مؤقتاً فقط. والواقع أن التنظيم القانوني الدولي يمكن أن يصبح «مجتمعاً منظّماً» (أي أنه لن يعود بعد مجتمعاً بدائياً)، يتمتع بسلطة قسرية قادرة على التعرف على الانتهاكات القانونية، وتطبيق الجزاءات المقابلة.

ويرى كيلسن أن هذه الفكرة كانت حية في مفهوم الإمبراطورية الرومانية التي عبرت العصور الوسطى كلها، ووصلت حتى العصر الحديث. ذلك أنّ علم القانون الدولي كان قد بدأ، بعد الحرب العالمية الأولى، في إعادة بناء فكرة تأسيس مفهوم النظام القانوني الدولي أو الدولة العالمية.

كانت الأيديولوجيا التي تم التعبير عنها في هذا المنظور هي الأيديولوجيا السلمية ضد الأيديولوجيا الإمبريالية، التي كان يحملها مبدأ سيادة الدول القومية [485].

إن الإعلان عن سيادة الدولة يعني الإعلان عن أن الدولة الأجنبية لا يمكن أن تكون موجودة إلا إذا اعترفت بها الدولة الوطنية؛ كما يعني أيضاً الاعتراف بعدم وجود حدود قانونية موضوعية لتوسعها الإقليمي، ولأيّ ادعاء آخر: كان هذا هو مفهوم الإمبريالية. وعلى العكس من ذلك، كان يمثل قبولُ قانونٍ أعلى من جميع الدول الشرطَ الموضوعي الذي يحدد حدود الدول المختلفة قانونياً، ويؤسس إمكانية **السلمية القانونية** [486].

شكل هذان المذهبان الصيغة الأيديولوجية السياسية لتأكيد تفوق الدولة، أو النظام الدولي، كلاً على حدة. وهي بكونها فرضيات قانونية تتمتع بشرعية متساوية، وكان على كيلسن أن يعترف

بهما؛ لأنهما ـ بكونهما فرضيتين علميتين قانونيتين ـ تفسران بيانات الواقع ولديهما قيمة نظرية متساوية.

إلا أنه من وجهة نظر مختلفة ـ أي من منظور أخلاقي ـ كان يمكن التمييز بينهما، كما كان من الممكن تأكيد أسبقية إحداهما على الأخرى.

في الواقع تتوافق الفرضيتان القانونيتان مع نظريتين مختلفتين للمعرفة، هما: النظرية الذاتية والنظرية الموضوعية. فالقائل بالفرضية الأولى ربطَ عالم القيم بمبادئ الدولة الوطنية مقتصراً عليها، وانتهى به الأمر إلى الإعلان عن تأكيد القوة الغاشمة، أي سياسة القوة؛ ولكن هذا يعني إنكار القانون، أما كيلسن فقد اعترض، لأن «القانون لا وجود له إلا بحكم صلاحيته الموضوعية» [487].

وعلى العكس من ذلك، تعترف النظرية الموضوعية بالمساواة القانونية لتعددية الدول المتصورة، بوصفها «جماعات متطابقة في الطبيعة ومتساوية في القانون». وبهذه الطريقة، خلص كيلسن في ورقته البحثية عام 1927 إلى أن «مفهوم القانون مطابق لمفهوم القانون الدولي، وهو في الوقت نفسه وللسبب ذاته، يعدّ مفهوماً أخلاقياً» [488]، ولهذا أعلن في النهاية تفوقه. لذلك فمن وجهة النظر الأخلاقية وحدها يمكن إعلان أسبقية النظام القانوني الدولي.

غير أن كيلسن ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فقد حدد الواقع المؤسسي للدولة العالمية المستقبلية، التي كان ينبغي أن تشمل محكمة العدل الدولية التي يتعين على جميع الدول الخضوع لها، وبرلماناً عالمياً، واستبدال الحرب بالعقوبات المنظمة دوليّاً، الموكلة إلى هيئات خاصة [489]. وسوف تكمل كتاباته اللاحقة هذه الأفكار.

7. الحرب والسلام

أدى فكر كيلسن تدريجياً إلى تعميق العناصر المؤسسية «لدولة عالمية» في المستقبل، كما زاد من تطوير تحليل ظروف السلام المحتمل على أساس القانون الدولي.

وهكذا في المجلد المعروف المخصص للسلام من خلال القانون، صاغ كيلسن فكرة «دولة فيدرالية عالمية» [490]، من الممكن أن تكون النتيجة النهائية لعملية طويلة، تتميز بشكل أساسي بالتغلب على الاختلافات الثقافية بين الدول. لكن الخطوة الأولى في هذا التطور كان يمكن أن تكون مجرد اتحاد دولي للدول. يمثل شكل الدولة هذا الجانب المؤسسي لنظام قضائي، يتم وضعه ضماناً للسلام الدائم.

حينما كان كانط ـ في نهاية القرن الثامن عشر، وفي مواجهة القسوة التي لا يمكن التغلب عليها لسيادة الدول ـ قد عرّف السلام الدائم على أنه فكرة «غير قابلة للتطبيق العملي»، ألمح

كيلسن، في النصف الأول من القرن العشرين، إلى إمكانية تحقيق مؤسسات من النوع الفيدرالي، أي: سلطة فوق سلطة الدول، من الممكن أن تسبق تحقيقها حلول وسيطة وغير كاملة، تمثلها اتحادات بين الدول. وبناء على ذلك كانت مشكلة السلام وتفسيرات الحرب ستعتمد أيضاً على هذه الأشكال المؤسسية المختلفة.

على أن مشكلة الحرب والسلام - وهي موضوع مركزي في القانون الدولي - تتكرر باستمرار في فكر كيلسن، وتضع أطروحة تفوق النظام القانوني الدولي المنظور الذي يواجه من خلاله مشكلة الحرب. ومنذ الورقة المخصصة لمسألة السيادة، عَدَّ الحرب أداة قسرية أدخلها النظام الدولي لفرض نفسه على من ينتهكه [491].

وفي المجلد المخصص للسلام من خلال القانون، صاغ كيلسن أطروحاته بدقة حول علاقة النظام القانوني الدولي بالسلام والحرب. حيث كتب يقول: «السلام هو موقف يتّسم بغياب القوة» [492]. إن انتهاك شرط السلام هذا بين الدول هو الذي يضفي الشرعية على استخدام القوة، أي استخدام الحرب: «يُسمح بصورة استثنائية باستعمال القوة، المحظور عموماً كجريمة، كرد فعل على الجريمة، أي كعقوبة» [493]. لذلك يتم تفسير الحرب على معنيين: أ) على أنها انتهاك للقانون الدولي. ب) على أنها رد فعل، أي: عقوبة على انتهاك [494].

يمكن القول: إن هذه الأطروحات تمثّل إضفاء الشرعية الكاملة على المذهب التقليدي لـ«الحرب العادلة» [495]. وعند تناول هذه المشكلة في الكتابات اللاحقة، أعاد كيلسن في الواقع تتبّع تطورات مذهب قانون الحرب، من العصور القديمة إلى العصر الحديث وتقويم استمراره في القرن العشرين.

يقبل كيلسن نظرية «الحرب العادلة»، لأنه يعتقد أنها تسمح بتصور «القانون الدولي العام نظاماً يجعل استخدام القوة حكراً على المجتمع» [496]. وترى هذه النظرية أنّ الحرب محظورة من حيث المبدأ بموجب القانون الدولي العام، وأنه «لا يُسمح بها إلا إن كانت ردّ فعل ضد فعل غير قانوني، أو جريمة، أي رد فعل ضد تصرف محدد من جانب الدول» [497].

ويعيد كيلسن بناء مبادئ المذهب من شيشرون، إلى توما، إلى جروتسيو، إلى فاتيل. إنه يسهب بشكل خاص في الأطروحات المعروفة لجروتسيو، الذي جادل بأنه لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر لشنّ حرب عادلة غير التعرض للظلم [498]؛ وإيمير دي فاتيل الذي تصور الحرب على أنها الحالة التي يكون فيها استخدام القوة ضرورياً لحماية حقوقنا [499].

وقد تأكد هذا المذهب بشكل كامل في العصور الوسطى، ثم في وقت لاحق وحتى القرن الثامن عشر، ثم اختفى تماماً خلال القرن التاسع عشر. ولم يستأنف هذا المفهوم إلا بعد الحرب

العالمية الأولى، ووجد كيلسن مبادئه في وثائق عديدة مثل معاهدة فرساي (1919)، والعهد الخاص بعصبة الأمم لعام 1919، وميثاق بريان كيلوج (Briand-Kellogg) لعام 1928 وميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.

وبالطبع - كما لحظ كيلسن - كانت الاعتراضات ضد نظرية «الحرب العادلة» مقبولة، ولا سيما السبب الذي بموجبه لم يتم بعد إنشاء سلطة موضوعية قادرة على تقرير كون الحرب - التي يمكن أن تلجأ إليها دولة ضد دولة أخرى - قانونيةً أم غير قانونية [500]. وكانت هذه الحالة نتيجة الهيكل غير المركزي للنظام الدولي الذي لا يزال، بسبب عدم المركزية، يتسم بطابع القانون البدائي (*primitive law*) [501].

ومع ذلك في الوثائق المذكورة، كانت مبادئ «الحرب العادلة» [502] معروفة بوضوح: من معاهدة فرساي - التي أدخلت في المادة 231 مبدأ «الجبر» [503] عن أضرار الحرب، المبدأ الذي يفترض افتراضاً سابقاً التحديد الواضح لمعيار انتهاك القانون الدولي - إلى ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص في الفقرة 3 من المادة 2 على أنه «يفضّ جميع أعضاء الهيئة منازعاتهم الدولية بالوسائل السلمية على وجه، لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر».

يتوافق هذا المبدأ مع نظرية «الحرب العادلة» التي تنصّ على أن القانون الدولي يعاقب على اللجوء إلى الحرب. وعلاوة على ذلك، كما هو معروف جيداً، ينص ميثاق الأمم المتحدة أيضاً في المادة 42 على إمكانية اللجوء إلى استخدام القوة المسلحة «لحفظ السلم والأمن الدولي أو لإعادته إلى نصابه»، عندما يرى أن التدابير السلمية المنصوص عليها في المادة 41 غير كافية. ويلحظ كيلسن أن التدخلات التي تنطوي على استخدام القوة المسلحة «لها طابع الحرب من الناحية الفنية»، وهي متوقعة بضمان النظام الدولي.

ومع ذلك كان على كيلسن الاعتراف بأن التدابير التي تنظر فيها المادة 42 غير قابلة للتطبيق عملياً؛ بسبب عدم وجود إجماع ضروري من الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن. ولكن قبل كل شيء ينبغي تأكيد استحالة تكليف مؤسسة غير ديمقراطية وغير قابلة للإصلاح مثل الأمم المتحدة [504] بصون السلم والأمن الدوليين. مسيرة النظام القانوني من «المجتمع البدائي» إلى «الدولة العالمية» ما تزال تظهر بكثرة في تحليل كيلسن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ «بوبيو» في مواجهة دمار الحرب قد أعرب - كما يتذكّر زولو - عن تشككه وبقوة في حتمية الحرب وفرص وقوعها. وموقف بوبيو ينطوي على مشكلات بالغة، في مواجهة وجود الحرب في سياق دولي، يفتقر إلى بنية مؤسسية معينة. وبعبارة أخرى: في غياب نظام دولي قائم على القانون يتضمن معايير لتحديد انتهاكات النظام الدولي والجزاءات المفروضة على هذه الانتهاكات.

في الواقع لا يمكن تأكيد مبدأ «الحرب العادلة» إلا إذا تم إنشاء نظام قانوني فوق الدولة معترف عالمياً بصحته وفعاليته، وبالتأكيد ليس في ظروف العلاقات الدولية الحالية التي تهيمن عليها قوى عالمية أحادية.

ويمكننا هنا استخلاص بعض الاستنتاجات حول موضوع «الحرب العادلة». وإذا كان جروتسيو في عصر القانون الطبيعي قد عدّ أنه قادر على تحديد معايير «الحرب العادلة» في المبادئ الأخلاقية للحق الطبيعي الذي أعلنه بشكل مخادع بحسبانه حقاً عالمياً (نظراً إلى وجود أنظمة قانونية أخرى أعربت عن الزعم نفسه بالعالمية)، ففي عصرنا الحالي، جعل غياب هذا الأساس العالمي (الوهمي)، وكذا البنية غير الديمقراطية للأمم المتحدة، جعل تحديدَ معايير «الحرب العادلة» صعباً. فإذا لم تُشنّ الحروب لأسباب تتعلق بالدفاع عن النفس، فإنها تُشنّ لأسباب تتعلق بالقوة، حتى وإن كانت لها آثار «إنسانية».

يوضح لنا درس كيلسن الأساسي المسارَ القانوني الذي لا يمكن دحضه، وبالتأكيد لا يمكن إنكاره، لمبادئ القانون الدولي، ولكنه يعبّر أيضاً عن الوعي بالسلطة الفعلية العصية للدول ذات السيادة التي تتعارض معها هذه المبادئ باستمرار.

إذن ما المعنى الذي يمكن أن تحمله فكرة العدالة في العلاقات الدولية؟

8. السلام والعدل

لم يحدّد كيلسن السلام والعدالة؛ لأنّه في كثير من الأحيان يَفرض المنتصرون المعاهدات على المهزومين [505]. وينتهي التغيير في الوضع الراهن بتكريس وضع القوة الموجود على الأرض. لذلك لحظ بشكل نقدي: «إن هذا التغيير لا يتوافق مع فكرة العدالة بأي حال من الأحوال، حتى ولو كانت العدالة لا تعني شيئاً سوى نظام، يضمن السلام الدائم» [506]. وقد سبق أن شرح كيلسن هذه الأطروحات نفسها في البحث المخصص لمحاكمة نورمبرج، التي سننتقل إليها قريباً.

والوضعية النقدية (أي نظرية القانون التي يدافع عنها كيلسن ضد أي منظور للقانون الطبيعي) لا يمكنها إلا الاعتراف بـ «أي نظام قانوني كنظام سلام» [507]. لكن هذا النظام لا يمكن أبداً أن يكون المتحدث باسم فكرة العدالة المطلقة التي يتبعها القانون الطبيعي. وإنما سيكون فقط تعبيراً عن «حلٍّ وسط بين المصالح المتضاربة، لا يحقق الرضا التام لأي منها» [508]. السلام إذن لا يتواكب مع العدالة، بل يمكنه في الواقع أن يتزامن مع الظلم الأكبر.

فقد تجد مجموعة ضعيفة شرطاً من السلام غير العادل مناسباً لضمان الحد الأدنى من الحماية يوفرها النظام «غير العادل». يقدّم كيلسن أطروحة متطرفة في استفزازها: «تعني الرغبة في السلام عادة التخلي عن المثل الأعلى الأصلي للعدالة» [509]. ومع ذلك لن يتخلّى العلم أبداً عن محاولة الإجابة عن مسألة العدالة.

وفي الورقة المتعلقة بالعدالة، سينتهي كيلسن إلى الاعتراف بالطابع «النسبي» للعدالة فيما يتعلق بتعدد النظم القانونية الممكنة. فهو لا يستطيع إلا أن يحصي عدد التفسيرات التي تعاقبت في التاريخ، من المفهوم الأرسطي إلى المفهوم المسيحي، والمذهب الماركسي، والتفسير الليبرالي والتفسير الديمقراطي. لكن كيلسن سيؤكد بقوة أيضاً المسؤولية الأخلاقية التي ينطوي عليها هذا المنظور النسبي.

إن الإجابة عن سؤال ما هو عادل، وما هو جائر، تعتمد على اختيار قاعدة معيارية للعدالة، والتي نعتزم أن نضعها أساساً لتقدير القيمة: وقد تكون الإجابات عندئذ مختلفة مثلما كانت في أي وقت مضى. وهذا يعني أيضاً أننا وحدنا من نستطيع الاختيار، كل واحد منا ولا أحد غيرنا، ولا دخل في هذا للإله والطبيعة والعقل بحسبانهم سلطة موضوعية. وهذا هو المعنى الحقيقي لاستقلالية الأخلاق [510].

والواقع أن هذا التوتر الدائم الذي لم يحسم قط نحو التوازن المرضي بين السلام والعدالة يشكّل المهمة التي تشير إليها نظرية كيلسن للقانون بوضوح، نتيجة بحثه في التغيرات التي طرأت على النظام القانوني الدولي. ويمكن صياغة السؤال المركزي الذي يحيله للبحث بشكل واضح على النحو التالي: ما مفهوم العدالة الذي يجب أن يتوافق مع تطورات النظام القانوني الدولي اليوم؟

كان موضوع العدالة في قلب فكر كيلسن، وأيضاً في جوهر تحليله لـ «محاكمة نورمبرج».

9. نورمبرج: القانون والأخلاق

في بحثه المنشور حول «**محاكمة نورمبرج والقانون الدولي**» عام 1947، قدم كيلسن البعد الأخلاقي جنباً إلى جنب مع البعد القانوني، الأمر الذي شكك بالتالي في منظوره الشكلي المعياري. وقد لحظ في الواقع أن اتفاق لندن لعام 1945، الذي وقعته حكومات بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا والاتحاد السوفياتي، ينصّ على المسؤولية الجنائية الفردية عن انتهاك قواعد القانون الدولي التي تحظر اللجوء إلى الحرب.

ومن ثَمّ استحدثت مسؤولية فردية عن الجرائم المخلّة بالسلم، التي يأتي تعريفها على أنها «تخطيط حرب عدوانية أو إعدادها أو إشعالها أو شنّها، أو حرب تنتهك المعاهدات أو الاتفاقات أو الضمانات الدولية، أو المشاركة في خطة مشتركة، أو مؤامرة مشتركة لتحقيق هذه الأنشطة» [511].

وقد نشأت المشكلة من أنّ المعاهدات التي نظرت فيها اتفاقية لندن، مثل معاهدة بريان كيلوج عام 1928، ما كانت تنصّ على المسؤولية الجنائية الفردية، وبذلك أدخلت قاعدة جديدة للقانون من المفترض أن تكون صالحة كقاعدة من قواعد القانون الدولي العام بأثر رجعي. إن القاعدة ذات الأثر الرجعي المنصوص عليها في اتفاقية لندن، والتي أفضت إلى قضايا جنائية جديدة،

تمثّل انتهاكاً للمبدأ التقليدي «لا جريمة إلا بنص»، لأنّ قواعد القانون الدولي السارية لا تنص إلا على المسؤولية الجماعية، ولا تعتدّ بأية مسؤولية جنائية فردية. وهكذا تصادم القانون الوضعي الساري مع المبدأ الجديد الذي أرسته الاتفاقية بين الحلفاء. وكيلسن يدرك أن المفهوم المعياري للقانون يرتبط ببعد غريب عليه تماماً، وهو: الرؤية الأخلاقية في مقابل المفهوم الوضعي. لذا يعرض كيلسن الصراع بمنتهى الوضوح كما يلي:

«بما أن الأعمال غير المشروعة دوليّاً، التي أرسى اتفاق لندن المسؤولية الفردية عنها، هي بالتأكيد موضع شك كبير من وجهة النظر الأخلاقية، وأن الأشخاص الذين ارتكبوا هذه الأعمال يدركون بالتأكيد طابعها غير الأخلاقي، فمن الصعوبة بمكان عدُّ الأثر الرجعي للقانون المطبّق عليهم متعارضاً تماماً مع العدالة. فالعدالة تقتضي معاقبة هؤلاء الناس، مع أنهم بموجب القانون الوضعي قد لا يكونون معاقبين في الوقت الذي وقعت فيه الأفعال التي أصبحت بعد ذلك معاقَبة بأثر رجعي» [512].

وتتجلى أزمة القانون الوضعي هنا علانية؛ إذ يتّبع فكر كيلسن مساراً كان غريباً تماماً عنه حتى تلك اللحظة. والمبدأ الذي يرفض التشريع بأثر رجعي هو في الواقع مبدأ من مبادئ العدالة، ولكنه يعارض «درجة أعلى من العدالة»، أي المعيار الأخلاقي الذي يتمثل في المسؤولية الجنائية الفردية. وهكذا يكتشف كيلسن «مفهوماً جديداً للعدالة» فرضه الواقع المأساوي للحرب [513].

لكنه تناول أيضاً مشكلة الهيكل المؤسسي الذي كان يجب أن يجسد أعلى درجة من العدالة، ولحظ أن مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية لم يُطبّق على أنه مبدأ عام للقانون، ولكن تم تطبيقه فقط على الدول المهزومة. ولذلك أعرب عن أمله ألا تكتسب القرارات التي اتخذتها محكمة نورمبرج قوة السابقة القضائية. وقد مثلت مواقف كيلسن هذه بالتأكيد بداية التفكير في الأهمية الأساسية للمعايير الضرورية للعدالة الجنائية الدولية.

10. الاستنتاجات

أتاح لنا تحليل عمل كيلسن في مجال القانون الدولي تحقيق بعض النتائج البالغة الأهمية.

أولاً، أظهر كيلسن بوضوح أن آفاق المسالَمة لا يمكن أن تنفتح إلا على أساس إقامة نظامٍ قانوني فوق الدولة، معترفٍ به عالمياً بحسبانه صالحاً وفعالاً. بيد أنه اعترف بوضوح أيضاً بالحدود غير القابلة للتجاوز التي تفرضها «السلطة الفعلية» للدول ذات السيادة، ولذا جعل ـ كما هو الحال في مفهوم كانط ـ فكرةَ السلام في حالة مثاليةً، لا يمكن تحقيقها حالياً، ولكنّ هناك ميلاً يزداد إليها باطِّراد، من خلال إيجاد حلول مؤسسية، ما تزال غير كافية وغير كاملة.

وثانياً: أعاد تفكير كيلسن التأكيد وبقوة على الحاجة إلى إنشاء نظام عدالة جنائية دولي بعيد عن التأكيد لـ«عدالة المنتصرين». بإنشاء هيئات دولية مثل المحكمة الجنائية الدولية الدائمة، وبالنظر إلى القيود الخطيرة التي لا يمكن إنكارها، والتي تتّسم بها (أي حدود ولايتها، والقيود التي

يمكن أن يفرضها عليها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة)، فلا يمكن لهذا الحل حتى الآن أن يمثّل خطوة مهمة في هذه الرحلة الطويلة الصعبة.

الفصل السابع

منظور الواقعية: التاريخ والقانون الدولي والعلاقات الدولية

1. التوازن أو الهيمنة حتى الحرب العالمية الثانية

يمثل النهج «المعياري» الذي عالجناه في الفصل السابق تراثاً مهماً، مستمداً من تحليل كانط للقانون الدولي. ومن ناحية أخرى يختلف المنظور «الواقعي» اختلافاً جذرياً عن هذا التراث، الذي يستبعد إمكانية إنشاء نظام قانوني فوق الدولة، فيما يتعلق بواقع نظام الدول.

وربما يساعدنا اللجوء إلى التاريخ على فهم المنطق السياسي والقانوني الذي يحكم نظام الدول. في العمل الأساسي للمؤلف لودفيج ديهيو (Ludwig Dehio)، بعنوان «**التوازن أو الهيمنة**» (1948)، الذي أعاد فيه بناء المشكلة بناء لم يتجاوزه أحد بعد، يُظهر ولادة نظام الدول في أوروبا بداية من القرن الخامس عشر الميلادي، والصراعات من أجل الهيمنة التي مرت بها، وتوسعها التدريجي نحو البعد المحيطي من ناحية، ونحو الامتدادات القارية الآسيوية الهائلة من ناحية أخرى، وصولاً إلى اندلاع الحربين العالميتين، والاتجاه الذي لا يمكن كبته الآن نحو أفق التوحيد.

ووفقاً لديهيو، كان الصراعان العالميان اللذان شهدهما القرن العشرون آخرَ محاولات الهيمنة، كما سجلا في الوقت نفسه الأزمة التي لا رجعة فيها التي مرت بها الدولة الوطنية. وقد نُشر نص ديهيو عام 1948 عندما بدا - بعد الحرب العالمية الثانية - الوصول إلى توحيد الدول في نظام قانوني سياسي للسلام أمراً لا مفرّ منه.

استنتج ديهيو من ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) [514] مفهوم الوحدة السياسية والثقافية للغرب، والتي تُصبح فيها الدولة هي العامل الثقافي للحياة التاريخية [515].

وقد تأسس نظام الدول في أوروبا بعد نهاية تكوين القرون الوسطى الذي تميز بالتعاون بين الإمبراطورية والكنيسة. وديهيو يضع هذه البداية عام 1494م في وقت الصدام على إيطاليا من جانب القوى الأوروبية العظمى، وهي فرنسا وإسبانيا وإنجلترا وهابسبورج.

بَيْد أن نظام التوازن بين الدول الذي كان قد نشأ من فوره اختبرته مباشرة طموحاتُ تشارلز الخامس للهيمنة، وهو الإمبراطور المنتخب عام 1519. لكن ديهيو يلحظ، حتى وقتنا هذا، أن القوى المهيمنة تتم معارضتها دائماً من خلال فتح مساحات جديدة وظهور أبطال جدد في خارج نظام الدول.

وهكذا يزود مفهومُ «التوازن-الهيمنة» ديهيو بالمنظور الذي يسمح له بتفسير اللعبة السياسية المعقدة التي كانت دول التاريخ الغربي بطلة فيها.

وقد كان انفتاحُ فرنسا على الإمبراطورية العثمانية - من خلال المعاهدة بين فرانسيس الأول وسليمان القانوني عام 1535 - سبباً في مواجهة طموحات إمبراطورية هابسبورج المهيمنة. تماماً مثلما كان انفتاح إنجلترا على المحيط في وقت لاحق معارضاً لطموحات فيليب الثاني في فرض هيمنتها، ومثلما تمكنت الإمبراطورية الروسية الشاسعة من مواجهة القوة الضاربة التي تتمتع بها الإمبراطورية النابوليونية [516].

إن إعادة التصور التي قدمها ديهيو تعطي دوراً أساسياً من ناحية للمساحات المحيطية التي احتلتها إنجلترا، ومن ناحية أخرى للآفاق القارية غير المحدودة لروسيا، بحسبانها عواملَ حاسمة في الحفاظ على نظام توازن الدولة.

كانت هزيمة لويس الرابع عشر في صدامه مع إنجلترا في لاهاي عام 1692 بمثابة هزيمة لقوة قارية من قِبل قوة بحرية استمدت قوتها من المحيط. يعلق ديهيو قائلاً: «حرية النظام والتوسع وراء البحر كان بينهما علاقة سببية» [517].

وفي بداية القرن الثامن عشر اتخذ النظام الأوروبي للدول مظهراً مستقراً. ولقد حدد ديهيو خطين تصاعديين: الأول خط فرنسا ضد إنجلترا، والثاني خط توسع روسيا إلى الغرب في أيام بطرس الأكبر [518].

وفي هذا السياق تَحدُثُ هزيمةُ نابوليون في محاولته للهيمنة. صحيح أن إنجلترا وروسيا أوقفتاه، لكن هزيمة فرنسا من قِبل إنجلترا لم تكن تعني إبادة القوة الفرنسية، لأن هذه القوة في مشروع إنجلترا كان ينبغي أن تشكل ثقلاً موازناً لأهداف روسيا التوسعية.

وقد كانت نهاية نابوليون عام 1815 تعني أيضاً تأكيد القوتين الأوروبيتين - روسيا وإنجلترا اللتين ظهرت صورة الولايات المتحدة خلفهما - في المشهد الذي أصبح عالمياً، ولم يعد

أوروبياً وحسب.

وأخيراً أثارت نزعة الهيمنة من جانب ألمانيا رد فعل إنجلترا التي شعرت بالتهديد من بناء الأسطول الحربي الألماني. وهكذا استطاعت القوة البريطانية أن تتحد ضد ألمانيا، سواء مع روسيا التي لم تقبل السياسة الألمانية تجاه تركيا، أو مع الولايات المتحدة واليابان. بهذه الطريقة وحدها تمكنت إنجلترا من الانتصار على ألمانيا في غضون أربع سنوات.

وقد كان إذلال ألمانيا في فرساي، وخسارة الأراضي الحدودية والمستوطنات، وثقل تعويضات الحرب، من بين المقدمات التي مهدت لمحاولتها إحياء نهضتها في إطار انحطاط عام في أوروبا. ويبدو هتلر لديهيو واحداً من أعراض هذا الانحطاط الذي حاول الألمان الهروب منه بالانتقال من نطاق السياسة الداخلية إلى آفاق السياسة الخارجية.

كما كانت النازية بمثابة قطيعة مع القيم التقليدية للتاريخ الغربي كافّةً، وقد تمكنت القوى العظمى من التغلب على أي اختلاف أيديولوجي، لكي تواجه الخطر الجديد. ويلحظ ديهيو مرة أخرى أن هناك صداماً يهدف إلى «تحقيق التوازن والهيمنة، مع توسع القوة القارية، والقوة البحرية التي لا تتزعزع في البحار» [519]. ولكن مرة أخرى خرجت قوة قارية مهزومة من الصراع الدائر.

لكن الوضع ـ بعد الحرب العالمية الثانية ـ بدا مختلفاً جذرياً من حيث إنّ «القوة المهزومة فقدت وجودها السياسي، وعرّضت وجودها المادي للخطر». ولكن في المقام الأول من الأهمية، يبدو أنّ علاقة «الهيمنة/ التوازن» المعقدة، التي بدأت في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، بلغت نهاية المطاف [520]، لأن نظام التوازن قد توسع في مختلف أنحاء العالم بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح لا يمكن الحفاظ عليه إلا من خلال قوى في خارج أوروبا. ويعتمد توازن الغرب الآن على هذه القوى.

أدى تقسيم العالم إلى كتلتين، حسب ديهيو الذي كتب عن هذا عام 1948، إلى فقدان استقلال الدول الأوروبية (باستثناء إنجلترا فقط). وكانت المسائل التي أثيرت بعد الحرب العالمية الثانية تتعلق بالمشكلة التي لم تحل بعد حتى اليوم: هل سيكون النظام العالمي الجديد نظام سلام؟ وما الشكل الذي سيتخذه الاتجاه الهادف نحو توحيد متزايد الاتساع في جميع أنحاء العالم؟

إن نهاية نظام الدول ذات السيادة، التي تصارع من أجل فرض هيمنتها، وترتبط على نحو مستمر بالتوازن، تعني نهاية هذه الاستمرارية في الغرب، والتي كانت تمثل فرضية إعادة الهيكلة التي تولاها ليوبولد رانكه، وكانت أيضاً نهاية نظام القيم الغربي. فما القيم الجديدة التي ستؤسس هذا النظام العالمي الجديد؟

2. أزمة «القانون العام الأوروبي»

قام المؤلف كـ. شميت، في عمله الأساسي «**قانون الأرض**» (*Il nomos della terra*)، بتحليل تحولات نظام الدول من منظور تاريخ القانون الدولي. موجِزاً ثلاث لحظات عظيمة في تطور القانون الدولي.

أولاً: كان هناك حقبة الأمم في القرون الوسطى التي تميزت بوجود محفل مسيحي، شكّل فيه البابا والإمبراطور وحدة معاً. وقد انتهت هذه المرحلة مع تأكيد الدول ذات السيادة الإقليمية، والتي حدد القانون العام الأوروبي العلاقات بينها. هذا القانون الذي تجاوز تراث القرون الوسطى حوْل الحرب العادلة.

وتميزت هذه المرحلة الثانية بمركزية الدول ذات السيادة التي تم الاعتراف بها بشكل متبادل على أنها مرحلة «أعداء عادلون» (*iusti hostes*). وقد علا مفهوم الأعداء العادلين هذا مُخفِياً تحته مفهوم «السبب العادل»، لأنّ الاعتراف بعدو سيادي كان ضرورياً وكافياً لشنّ الحرب، فقد أصبحت الأسباب التي أدت إلى إضفاء الشرعية على الصراع غير ذات أهمية. وهكذا تم فرض نظام للفكر القانوني للدولة، ولم يعد يتمّ فرض الفكر اللاهوتي الأخلاقي، وهذا ما حال دون تجريم «العدو العادل» [521]. هذا العصر، الذي عرّفه شميت بـ«حقبة القانون الدولي بين الدول»، حدث بين القرن السادس عشر ونهاية القرن التاسع عشر. وهو ما يتوافق مع ما يسميه ديهيو مرحلة التوازن بين الدول.

ثم جاءت المرحلة الثالثة مرحلةُ انحلال القانون العام الأوروبي، التي حدثت - وفقاً لشميت - في أعقاب ظهور مفهوم جديد للمكان، استلزمَ نهايةَ القانون الدولي الأوروبي الطابع. نضجت عملية أزمة القانون العام الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في مؤتمر باريس للسلام عام 1919 واستمرت حتى عام 1939. وشهد هذا العصر نهاية القانون الدولي الأوروبي. وفي الواقع دخلت أوروبا حرباً عالمية انتهت بحرمانها من موقعها المركزي.

وعلى عكس مؤتمرات السلام السابقة (للأعوام 1648، 1814-1815)، لم يكن مؤتمر باريس للسلام 1918-1919 مؤتمراً أوروبياً. في الواقع كانت الدول من قارات مختلفة حاضرة فيه، والأهم من هذا أن المفهوم المشترك للمكان لم يعد قائماً. وبدلاً من ذلك، شهدنا أزمة المفهوم المكاني الأوروبي للقانون الدولي، حيث أكدت الولايات المتحدة مركزيتها، ومعها تفوق نصف الكرة الغربي على أوروبا. وفي الواقع لم توقّع الولايات المتحدة على اتفاقيات السلام، لكن دورها كان المسيطر.

تشكلت عصبة الأمم في جنيف بناءً على اقتراح من الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون، ولكن لم يكن لدى تنظيم الدول هذا مفهوم محدد لنظام قانوني جديد قائمٍ على أساس مكاني. ففي الواقع تَواجه خياران مختلفان تماماً: فمن ناحية كان لجمعيـة جنيف طابع أُوروبي، إذ تم بناؤها على حساب الخاسرين في الحرب العالمية الأولى، ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية. ومن ناحية أخرى تمّ تصميمها لضمان السلام العالمي، وبذلك كان تعبيراً عن رؤية عالمية [522].

توافقت عصبة الأمم مع مرحلة انتقالية بين النظام القانوني الأوروبي القديم، وتحقيق نظام عالمي جديد في ظل قوة عالمية واحدة. وعلى وجه الخصوص، يلحظ شميت أن الولايات المتحدة غابت رسميّاً، ولكنها في الواقع حاضرة؛ لأن العديد من بلدان عصبة الأمم، مثل كوبا وبنما، كانت قد أبرمت معاهدات مع الولايات المتحدة التي وضعتها في الإطار المكاني للدولة المهيمنة.

ولذا كان هناك تعدد الدول برئاسة الولايات المتحدة، وعلاوة على ذلك، في المادة 21 من نظامها الأساسي، أذعنت عصبة الأمم علانية لمذهب مونرو (1823). ويخلص شميت إلى أن: [523] «عصبة جنيف لم تكن لديها فكرة واضحة عن الوضع الراهن الآمن، وعلاوة على ذلك، ومع الاعتراف بمذهب مونرو، استسلمت لأفكار الترتيب المكاني التي جاءت من نصف الكرة الغربي» [524].

3. مفهوم جديد للحرب

نضجت أزمة القانون العام الأوروبي أيضاً من خلال التغيير في معنى فكرة الحرب بمناسبة معاهدة فرساي في عام 1919. ففي المادة 227 من المعاهدة ظهر في الواقع مبدأ تجريم الحرب العدوانية [525]. أما في القانون العام الأوروبي التقليدي (*ius publicum europaeum*) فلم يكن هناك نص لإمكانية أن تعزى مثل هذه الجريمة إلى شخص ما، لأن الجرائم الوحيدة المتوخاة تتعلق بالجرائم المرتكبة في الحرب، أي في أثناء إدارة الحرب، على سبيل المثال، انتهاك حقوق أسرى الحرب. فلم ينص القانون العام الأوروبي على إمكانية تجريم الحرب العدوانية، ولا إمكانية ممارسة الدولة لولايتها القضائية على دولة أخرى من خلال إنشاء محكمة خاصة، على النحو الذي تفترضه المادة 227.

ولكن معاهدة فرساي لم تعبّر عن موقف واحد، لأنها تتضمن مواد أخرى، مثل المادة 228، التي تبنت تراث القانون العام الأوروبي وهي تشير إلى الأشخاص «المتهمين بارتكاب أعمال مخالفة لقوانين الحرب وأعرافها» [526].

إذا كان بعض الوفود قد أشار أساساً إلى المادة 227، فإنّ وفوداً أخرى ما تزال ملتزمة التزاماً راسخاً بالمبادئ التقليدية للقانون العام الأوروبي. كان هذا التوجه الأخير هو الذي ساد أخيراً كما هو موضح، على سبيل المثال، في معاهدة السلام بين الولايات المتحدة وألمانيا في 25 أغسطس 1921، والتي لم تتضمن الجزء المتعلّق بجرائم الحرب. ولذا يخلص شميت إلى أن «في فرساي لم يكن هناك اتفاق بأي شكل من الأشكال على خلق جريمة دولية جديدة» [527]. في الواقع تم التعامل مع مشكلة مسؤوليات الحرب برمتها على أنها مسألة تعويضات.

ثم جاءت نقطة التحول في وقت لاحق: في عام 1928، جرّم ميثاق بريان كيلوج الحرب بوصفها وسيلة لإدارة السياسة الوطنية (ولكن المسؤولية ظلّت تعزى إلى الدولة)، وأخيراً في

أغسطس 1945، كما أشرنا في الفصل السابق، أدخلت القوى المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا وروسيا، المسؤولية الفردية عن جرائم الحرب، ولكن شميت لا يذكر هذا النوع من الاتهامات.

وشهد مؤتمر باريس للسلام الأزمة الحاسمة للقانون العام الأوروبي، حيث ظهرت قوتان جديدتان من الغرب والشرق - الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي - اللتان اضطلعتا بدور مركزي، ووسّعتا الفضاء المكاني الأوروبي إلى المستوى العالمي.

لا تُعزى التحولات في القانون العام الأوروبي - في رأي شميت - فقط إلى فقدان مركزية أوروبا، ولكن أيضاً إلى التحولات التقنية التي غيّرت مفهوم الحرب بشكل جذري. وبشكل خاص، ألغى استخدام الطيران العسكري الفارقَ بين البرّ والبحر، وأسفر عن نوع من حرب الإبادة، التي تميز بشكل كبير الحرب الجوية عن الحرب البرية، وكذلك عن الحرب البحرية جزئياً.

وأخيراً يجب التأكيد - كما يؤكد شميت - على أنّ تطوير وسائل الإبادة العسكرية يستلزم حتماً تسويغاً أكثر فاعلية للوسائل المستخدَمة، يؤدي إلى «تجريم العدو» [528]. وعلى عكس القانون العام الأوروبي فرضت المساواة بين الأعداء (*aequalitas hostium*) الاعترافَ بالعدو بحسبانه عدواً عادلاً (*iustus hostis*) [529] واستُبعد تجريمه.

هذا هو ما خلص إليه شميت في عرضه الشائق. وهذا تفسير مهم وأصيل للقصة المعقدة، التي استمرت أربعة قرون، للقانون العام الأوروبي وأزمته. لكن الأسباب وراء هذه الأزمة حددها شميت أساساً في تغيير النظام المكاني، وعلاقات القوة داخله، وكذلك في التحولات التقنية والصناعية للوسائل المستخدَمة في حروب الإبادة اليوم.

والواقع أن هذه الأسباب لا بد أن تكون مطلوبة أيضاً في الرفض القاطع للأنظمة الشمولية، المهزومة في الحرب العالمية الثانية، والتي تم على أساسها إرساء مبادئ نظامٍ قانونيٍّ فوق الدولة، رَفضَ استخدامَ القوة في العلاقات بين الدول، وأكد الاعتراف بحقوق الإنسان على الصعيد الدولي أيضاً (وإن كان ذلك على أساس إشكالي نتيجة طبيعية [530]) بكونه حدّاً للسلطة السيادية للدول. وعلى هذا يبدو لنا تأمّلُ شميت في تطور القانون العام الأوروبي وأزمته - مع جدية طرحه التفسيري وأصالته - غيرَ كاف إلى حد كبير، وغير ملائم لتفسير المرحلة الجديدة (الثالثة في تفسير شميت) من القانون الدولي.

ولكن قبل المضيّ قُدُماً، هناك حاجة إلى تعميق بعض جوانب فكر شميت حتى يتسنى لنا استيعاب مفهومه للقانون الدولي استيعاباً كاملاً.

4. نشأة «المفهوم التمييزي للحرب»

إن التفكير الذي أجراه شميت ضد المفهوم التمييزي للحرب، أي ضد إمكانية تجريم الخصم بإسناد المسؤولية عن النزاع إليه، يؤكد رؤية كاتب راسخ في الماضي، وحازم في رفضه النظر في نشأة نظام قانوني جديد.

ففي نص صدر عام 1938 [531]، أدرك شميت بشدة تحولات العلاقات الدولية التي أحدثت تغييراً جذرياً في معنى مفهوم الحرب. وكان تأكيد الهياكل التنظيمية الجديدة من النمط الفيدرالي هو الذي تضمّن مثل هذا التغيير العميق.

ويبحث شميت في المشكلة من خلال تحليل بعض أعمال علماء القانون الدولي [532]. كان حريصاً بشكل خاص على إعادة بناء فكر ج. سيل (G. Scelle).

في قلب مفهوم سيل يكمن التحقيق حول «الظاهرة الفيدرالية» التي يتعرف عليها في هياكل مثل الإمبراطورية البريطانية، والولايات المتحدة، وروسيا، أو عصبة الأمم. وإلى عصبة الأمم تحديداً يوجه سيل انتباهه الرئيس؛ فمن رأيه إن عصبة الأمم هي بالتأكيد منظمة اجتماعية فوق الدولة [533]. وهي مطروحة على أنها أكبر نظام فيدرالي موجود ينظم جماعة مختلفة في جماعيتها عن مكوناتها المفردة. باختصار: وفقاً لسيل، تتمتع عصبة الأمم برسالة عالمية، وتميل إلى التماهي مع مجموعة قانون الشعوب (*communauté du Droit des gens*) [534].

ضمن هذا النظام الفيدرالي، يصبح التدخل العسكري مؤسسة عادية وأساسية. يقول سيل: إنّ التدخل يمكن أن يمارَس لصالح كل شخص من أشخاص القانون في النظام الدولي. فهو «يهدف إلى الحفاظ على النظام العام الدولي وإعمال القانون. والحالة النموذجية هي التدخل الإنساني (*intervention d’humanité*)» [535]. فهل يتمّ التكوين الفكري لهذا التدخل، من منظور فيدرالية فوق الدولة، الذي طرحه سيل، بحسبانه عملاً من أعمال الحرب؟ [536] وبالمثل، وضمن هذا المنظور، يمكن تحديد الحرب العدوانية (*guerre d’agression*) بوضوح، وتعريفها على أنها جريمة دولية [537].

يعارض شميت هذا التجريم للحرب. وهو يعزو هذا التحول إلى ظهور «الظاهرة الفيدرالية» وأزمة نظام الدول. وفي مواجهة هذا التحول في مفهوم الحرب، الذي يرى شميت أنه «الاختبار الأخير، والأكثر أصالة للقانون الدولي برمته» [538]. كما يتتبّع التاريخ الأوروبي من خلال إظهار كيف كان تشكيل نظام الدول سبباً في القضاء على المفاهيم التمييزية للحرب كافة [539]. ولكن إذا تجاوز المرء المفهوم غير التمييزي للحرب، وميز طرفاً محارباً عن الآخر، وعزا مسؤولية النزاع إلى أحدهما، فقد لا يحدث هذا - كما يقول شميت - إلا من خلال تقديم بيّنة على نية الحرب «باسم شخص معنوي أعلى، أو نظام قانوني، أو مجتمع فوق الدولة» [540].

لكنه يلحظ أن عصبة الأمم ليست فيدرالية حقيقية قادرة على إنشاء مجتمع من الشعوب، يمكن أن يشكل «فرضية قانون دولي حقيقي وفعال (*eines wirklichen und wirksamen Völkerrechts*)» [541]. ومن رأيه أنه لا يمكن الجمع بين «الفيدرالية» و«العالمية»، وفي غياب هذه النتيجة، يؤول الأمر إلى وجود «حرب ليست في الوقت نفسه حرباً، وفوضى قانونية دولية» [542].

ولكن ما هدف شميت؟ لقد أعلن في ختام المقال أنه أدرك أنه لم يعد من الممكن الحفاظ على مفهوم الحرب الذي كان سارياً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وينبّه إلى أنّ البديل سيكون إنشاء «مجتمع أصيل من الشعوب الأوروبية». على أية حال لا يذكر شميت الآثار التي قد يخلّفها هذا المجتمع على مفهوم الحرب: هل سيكون على استعداد لقبول مفهوم تمييزي للحرب؟

والحقيقة أن شميت يفضّل أن يوجّه انتقاده إلى عصبة الأمم، التي ليست «اتحاداً حقيقياً»، للإعراب عن عدم ثقته في إنشاء هيكل اتحادي عالمي. ولذلك يرى أن النتيجة - في حالة الفيدرالية غير المكتملة لعصبة الأمم - لم تكن سوى تعطيل المفهوم القديم للحرب، دون أن تكون قادرة على الاستعاضة عنه بمفهوم جديد وناجع. ومرة أخرى، يبدو أنّ شميت يعيد طرح صلاحية النظام الدولي القديم، بعيداً عن تصريحاته، ومركزية المفهوم غير التمييزي للحرب، مستبعدا إمكانية تجريم حرب العدوان.

5. استطراد.. ما وراء ثنائية «الصديق/ العدوّ»

تتيح لنا المناقشة السابقة فرصةً للتأمل توجِزُ وجهةَ نظر شميت عن الحرب. وفي نهاية تصوره هناك وجود للثنائية المعروفة باسم «عدو-صديق»، التي يقوم عليها منطق الحرب الذي لا يمكن قمعه: فالواقع سوف يتألف دوماً من أصدقاء من ناحية، وأعداء ينبغي قتالهم من ناحية أخرى. لذلك يحتوي باراديغم شميت على العناصر التالية: 1) نظام الدول. 2) تأكيد نظام قانوني يعترف بشرعية الحق في الحرب، على أساس التمييز. 3) الصديق-العدو. 4) إمكانية شن حروب هجومية غير قابلة للتجريم.

إن المنظور البديل الذي وُضع في الفصول السابقة، على أساس منظور كانط وكيلسن، يعبّر بدلاً من ذلك عن مفهوم الحق في السلام الذي يتضمّن العناصر التالية: 1) تحول نظام الدول نحو الاعتراف القوي بالنظام القانوني فوق الدولة. 2) القانون الدولي بوصفه حقاً من حقوق السلام، يستثنى منه شرعية قانون الحرب ويستند إلى التمييز بين: الذين يضفون الشرعية على الحروب الهجومية وأولئك الذين يستبعدون هذه الشرعية. 3) شرعية الحروب الدفاعية وحدها، وتجريم الحروب الهجومية.

6. نظام القانون الدولي ما بعد الكلاسيكي

يمكننا الآن وصل ما انقطع من خيط التفكير في المنظور الواقعي للقانون الدولي.

ولا نعدم مؤلفين ساروا على نهج كـ. شميت، لكنهم أبرزوا أيضاً التطورات العميقة المجددة في القانون الدولي التي تأكدت بعد الحرب العالمية الثانية. ففي كتاب ضخم مهم قام و. ج. جروي (W.G. Grewe) بتعميق المفهوم الذي وضعه شميت، بتحليل نشأة ما سماه بالقانون الدولي ما بعد الكلاسيكي (*nachklassische Völkerrecht*).

وقد كان للوقفة التي أنجزها مؤتمر باريس للسلام عام 1919 نطاق مشابه لتلك التي أدخلت في نظام الدول عامي 1648 و1815. وفي هذه الحالة أيضاً، تكيّف القانون الدولي مرة أخرى مع التغييرات التي طرأت على العلاقات بين الدول [543].

لقد سبّبت سلسلةٌ من الأحداث هذه التحولاتِ. في المقام الأول، فشل التصميم السياسي للرئيس الأمريكي و. ويلسون الذي أدى إلى ضعف عصبة الأمم وأعجزها. ولقد ظهرت هشاشة نظام العلاقات على هذا النحو بكل الأدلة بمناسبة حرب إيطاليا ضد أثيوبيا، كما أبرزتها الهزيمة الدبلوماسية التي منيت بها فرنسا وإنجلترا في مؤتمر ميونيخ في سبتمبر 1938؛ وفي مواجهة أزمة منطقة سوديت التي حدثت في العام نفسه بسبب سياسة هتلر التوسعية. أظهرت هذه الأزمة للولايات المتحدة عجز السياسة البريطانية، ودفعتها لأن تصبح هي الحامية لنظام عالمي جديد [544]، من خلال تولي مهمة الدفاع عن نصف الكرة الغربي بأكمله.

لم يعد القانون الدولي الجديد قائماً على السياسة البريطانية، ولكن باشتراك القوّتين البريطانية والأمريكية. هذا القانون الدولي «ما بعد الكلاسيكي»، الذي تأسس في العقدين (1919-1939) بين الحربين العالميتين، كان يقوم على بعض المبادئ الأساسية.

فمن ناحية بدأت تظهر قيود أكثر إلزاماً على سيادة الدول ضماناً للأقليات، وحمايةً لحقوق الإنسان... إلخ. ومن ناحية أخرى - كما رأينا - كان هناك بدءاً من ميثاق «بريان-كيلوج» تجريم للحرب العدوانية، وفرض قيود أخلاقية وقانونية محددة بدقة على النزاعات. وأخيراً جرى التأكيد تدريجياً على فكرة إقامة مجتمع لجميع أمم الأرض، بصرف النظر عن الاختلافات في العرق أو الثقافة أو الموقع الجغرافي، ودون أي تمييز بين الأمم المتحضرة وغير المتحضرة. وباختصار: لقد فصل القانون الدولي نفسه عن فكرة التحضر (*Zivilisation*)، ووضع جميع الأمم والدول على قدم المساواة [545]. ومن خلال هذه النظرة، يبرز جروي بشكل كبير العنصر الأكثر تميزاً في القانون الدولي الجديد «ما بعد الكلاسيكي»، أي نهاية النظام المتجانس للقيم، الذي كان أساساً للقانون الدولي «الكلاسيكي»، وللقانون العام الأوروبي.

أصبحت النتائج المترتبة على هذه التحولات واضحة بعد الحرب العالمية الثانية، وتمثل العناصر المميزة للقانون الدولي اليوم. فأولاً، هناك افتقار إلى التجانس في مجتمع الدول الحالي،

حيث تنتمي إليه الآن قوى عظمى، وقوى تقليدية ودول صغيرة، وما إلى ذلك، وثانياً، تتضح باطِّراد استحالة التوصل إلى مجتمع متجانس القيم بين الغرب والشرق [546].

وعلاوة على ذلك، كان هناك التعايش بين أشكال التكامل لنظم فوق الدولة (من خلال بناء الاتحاد الأوروبي على سبيل المثال) من ناحية، وإعادة تأكيد السيادة الوطنية، وخاصة من خلال القوميات الناشئة من ناحية أخرى. وأخيراً تم بذل محاولة لتطبيق حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي [547].

ويمثل عمل جروي استمراراً لبحث كـ. شميت في المنظور التفسيري «للواقعية» [548]، والذي يعيد تحولات القانون الدولي إلى التوازن بين الدول التي حدثت في التاريخ من وقت إلى آخر. ويحدد تحليله بوضوح العناصر التأسيسية الجديدة للقانون الدولي لما بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى عكس شميت، يقبل كل أهميتها الابتكارية.

وأخيراً دعونا نتطرقْ بإيجاز شديد إلى الاختلافات بين النهج الواقعي في القانون الدولي والعلاقات الدولية. والذي سيسهم في إلقاء ضوء جديد على المنظور الذي يفترضه عمل شميت.

7. الواقعية والعلاقات الدولية

تناول التفكير الذي جرى في هذه الصفحات عدة أمور منها: أولاً التحولات التي طرأت على نظام الدول، وأزمة المنظور الأوروبي المركزي (ل. ديهيو)، ثم ناقش تفسير القانون الدولي بكونه مجرد تعبير رسمي عن القرارات السياسية التي تتخذها الدول (كـ. شميت و و. ج. جروي).

ولفهم نطاق هذا المنظور بشكل كامل، يكون من المفيد دون شك مقارنة مفهوم شميت، مع توجه الواقعية في تحليل العلاقات الدولية.

قام م. كوسكنييمي بفحص عمل ك. شميت و هـ. مورجينثاو [549]؛ بربطهما بجدلية مشتركة مناقضة للاتجاه الشكلاني. كان انتقاد النزعة البرلمانية في عصر فايمار (Weimar) قوياً ومشتركاً من كليهما، حيث كان يُنظر إلى البرلمان على أنه منتدى تجري فيه مناقشات أبدية دون أي قدرة على اتخاذ القرار [550]. امتدّ نقد المؤلفيْنِ الشكلانية البرلمانية إلى القانون الدولي. ولقد رأى شميت في معاهدة فرساي مظهر الهيمنة الأنجلو أمريكية، ومورجينثاو الذي قوّم علاقات القوة التي نشأت عن الحرب العالمية الثانية - عَدَّ أنّ الإمبراطوريتين الأمريكية والسوفييتية سوف تحترمان اتفاقيات يالطا (وخاصة مبدأ عدم التدخل)، إن كانت متماشية مع أهدافهما ومصالحهما السياسية.

كان ينبغي أن يكون انتقاد الشكلانية في القانون المحلي والقانون الدولي هو المقدمة التي يصل مورجينثاو بعدها إلى مبدأ قانوني مناهض للشكلانية؛ لكنه على العكس من ذلك، تخلى عن هذا المشروع، وأصبح يعترف به الآن بوصفه أباً للواقعية في تحليل العلاقات الدولية [551].

والفارق بين مفهوم شميت وواقعية مورجينثاو له أهمية كبيرة في تحليل الظواهر الدولية، إذ هو يتيح إغناء تحليلنا للقانون الدولي العام بطريقة بالغة الأهمية [552]. وفي المركز يوجد تفسير مختلف لعلاقة «القانون بالسياسة». في الواقع بينما يعدّ قانون شميت مجرد شكل من أشكال القرار السياسي، فهو لدى مورجينثاو، يمكن أن يشكل قيداً على هذا القرار [553].

لقد أعلن شميت بلا لبس نهاية القانون العام الأوروبي، لكنّه سعى إلى قانون جديد، يعبّر عن حقيقة ميزان القوى الناشئ عن الحربين العالميتين الأولى والثانية. وعلى العكس منه حقق مورجينثاو في الأساس في العلاقات الدولية كنظام لعلاقات القوى [554]، ولكنه اعترف أيضاً بإمكانية تطبيق القانون بحسبانه قيداً على السلطة.

ولكن هناك العديد من نقاط الالتقاء بين المؤلفين: فبالإضافة إلى رفض الشكلانية القانونية، اعترف كل منهما بنهاية مركزية أوروبا، ورأيا في النظام الدولي مكاناً لتوزيع السلطة على نحو غير متكافئ، وأدانا مخاطر «الحروب التمييزية» بين متحاربين حظوا بشرعية أخلاقية وقانونية، ومتحاربين حرموا من هذه الشرعية تماماً. لكن بعيداً عن نقاط الالتقاء، كان لديهما مفهوم مختلف عن القانون.

وفي الواقع لقد رأى شميت (كما كتب كوسكنييمي [555])، في القانون مجرد تصديق على نظام الأمر الواقع القائم؛ وعلى العكس من ذلك فمن رأي مورجينثاو أن «السلطة تولد ثورة عالمية، مثلها مثل الطموح إلى السلطة نفسها» [556]. ويتم التعبير عن هذه الثورة من خلال الأخلاق والعادات والقانون، التي حافظت تاريخياً على الطموحات إلى السلطة ضمن حدود مقبولة [557].

الفصل الثامن

النظام والفوضى: تراث جروتسيو

بعد أن قمنا بتحليل منظور المعيارية في القانون الدولي، من خلال عمل كيلسن، والذي تم وضعه بناء على تراث الكوسموبوليتانية الكانطية، ثم حللنا المفاهيم الواقعية، نرى أنّ من الضروري الآن مواجهــة المنظـور الثالث، وهـو منظور «جروتسيو». وما يزال عمل هـ. بول (H. Bull) هو الذي يوجهنا في هذه النقطة من البحث.

وسيتم فيما يأتي إجراء تحليل تلقي «بول» لفكر «جروتسيو» من خلال النظر في بعض النقاط وهي: الافتراضات المنهجية لفكره، ومفهوم «المجتمع الدولي»، ووظيفة القانون الدولي، وعلاقة الغرب بالحضارات الأخرى.

1. القانون والأخلاق

من الضروري بادئ ذي بدء تقديم بعض النظرات المنهجية. ومنها أن «بول» كان في دراسته لعمل جروتسيو شديد الحرص على ربط أفكاره بالسياق التاريخي الذي تمت صياغته فيه. وفي هذا كان «بول» قريباً جداً من المنظور المنهجي للمؤلفين مثل بوكوك (Pocock) وسكينر (Skinner) وتاك (Tuck). لكنه كان يبحث أيضاً عن عناصر فكر جروتسيو، التي ما تزال ذات صلة بالمنظرين المعاصرين للعلاقات الدولية [558]. وهكذا ميز بول بوضوح ما ينتمي إلى عصر جروتسيو، وما يمكن أن يكون مهماً لتفسير واقع نظام العلاقات الدولية اليوم.

وتلك الجوانب التي تشير إلى تعريف معايير النظام والعدالة في المجتمع الدولي مهمة لفهم الحاضر. أما بول فيرى أنه يجب إعادة المفهوم المعياري للقانون، ومعارضة جروتسيو للريبة الأخلاقية، يجب إعادتهما إلى السياق التاريخي للقرن السابع عشر. وباختصار: لدى بول، تَمثّل تراث جروتسيو في تحديد الاتجاهات المرسِّخة للنظام الدولي (كما أشرنا في الفصل الثاني)، وفي توسيع نطاق مواضيع القانون الدولي إلى ما هو أبعد من الدول، وفي دعم الطرف الذي يمكن أن يقدّم السبب العادل في الحرب.

لكن بول نأى بنفسه أيضاً عن مفهوم جروتسيو، الذي فسر القانون والأخلاق بكونهما جزءاً من نظام واحد، لأنه كان يعتقد أنهما مجالان منفصلان. نشأ منظور جروتسيو من محاولة معارضة تحدي الشك، والنسبية الأخلاقية لمونتاني (Montaigne) وشارون (Charron).

إن مذهب جروتسيو الذي توصل إلى المنظور المهم للعلمنة لا يفتح الباب أمام حلّ التعدّدية الأخلاقية. فمفهومه العالمي للقانون الطبيعي يعني في الواقع أنه إنكار لكل شكل من أشكال النسبية. على العكس من ذلك، ما تزال أعمال مونتاني وشارون تحتفظ بكل أهميتها غير العادية [559] التي لم تمس حتى اليوم.

وفي مقدّمة ترجمته الفرنسية لكتاب بوفيندورف «**في القانون الطبيعي وقانون الشعوب**»، أشار جان باربيراك (Jean Barbeyrac) إلى أن هدف أعمال جروتسيو، وبوفيندورف بالطبع، كان إنشاء علم الأخلاق [560]، الذي يهدف إلى دحض شكوك مونتاني وشارون. وأكدت هذه المواقف المتشككة أنه لا توجد معتقدات أخلاقية مشتركة، وأنه لا يمكن بالتالي تحديد الأخلاقيات العالمية.

أما جروتسيو فقد رأى أنه يستطيع تحديد قانون طبيعي عالمي، يمكن أن يشمل مبادئ الأخلاق الدولية. نأى بول بنفسه صراحةً عن هذا المنظور؛ لأنه كان يعتقد أن هناك مجتمعاً دوليّاً للدول، لكن أساسه كان توافق الآراء، وليس نظام القواعد الأخلاقية الواردة في القانون الطبيعي الذي وضع جروتسيو نظريته.

لذلك طور بول فكرة المجتمع الدولي، الذي تصوره، مع ذلك، من منظور التعددية، وليس بشكل تضامني، اعتقاداً بأن التضامن هو مجرد طموح للمستقبل. باختصار: يبدو أن مفهومه لمجتمع دولي للدول هو نظام تعددي، يستند إلى الحد الأدنى من التضامن [561]. حان الآن تناول أهم أعمال بول، وهو «**المجتمع الفوضوي**».

2. المجتمع الدولي

في كتابه «**المجتمع الفوضوي**»، يعرض بول موقفه بشكل واضح للغاية. فهو يتناول صراحة حجج مارتن وايت حول تحديد ثلاثة تقاليد متميزة لتفسير السياسة الدولية.

ويشير بول إلى دراسة وايت (Wight) «**القيم الغربية في العلاقات الدولية**» [562]، حيث يحدد المؤلف منظور هوبز أو المنظور الواقعي، والمفهوم الكانطي أو الكوني، ومنظور جروتسيو أو الدولي.

يتطابق رأي بول هذا مع المفهوم الجروتسياني الذي يميزه عن مفهوم هوبز في أنه يؤكد أن «الدول ليست فقط منخرطة في قتال، مثل المصارعين في الحلبة، ولكنها ملزمة بالقواعد والمؤسسات المشتركة في نزاعاتها المتبادلة» [563]. لكنه ينأى بنفسه عن النظرية الكانطية، التي

تؤكد أنه حتى في المجال الدولي توجد ضرورات أخلاقية، تحدّ من عمل الدول بفرض «الإطاحة بنظام الدول، واستبدال مجتمع كوسموبوليتاني به» [564].

على العكس من ذلك، في تراث جروتسيو، تحتفظ الدول بوصفها «حقائق رئيسة للسياسة الدولية». ومن ثَمّ ففي منظور بول ما زالت تعددية الدول مستمرة، وهي التعددية التي تمثل في العلاقات التجارية أفضل مثال على وجود علاقات «التعايش والتعاون»: ومن هذا يتكون «المجتمع الدولي».

وكما لحظنا من قبل، هذه العلاقات هي الأشكال التي تتخذها علاقات التضامن، لا الضرورات القانونية والأخلاقية كما يرى جروتسيو.

وعندما دلف إلى هذا الأفق لحظ بول أن العناصر المكونة «للمجتمع الدولي» لم تفشل أبداً. وفي وقت حروب الدين، وحتى سلام ويستفاليا، وفي أثناء حقبة الثورة الفرنسية، أو في أثناء الصدام الأيديولوجي بين القوى الشيوعية والمناهضة للشيوعية، كانت علاقات التضامن تتجلى باستمرار، ولكنها اتخذت أشكالاً مختلفة: من خلال التضامن بين الأحزاب البروتستانتية، وفي العلاقات بين القوى الجمهورية لصالح الثورة الفرنسية أو في روابط الشيوعية الدولية.

تم تحديد المرحلة المعاصرة بدقة من قِبل بول، سواء من وجهة نظر مؤسساتية، أو من وجهة نظر أيديولوجية. وفيما يتعلق بالمؤسسات العاملة على الساحة الدولية، يشدد بول على وجود المنظمات الدولية والأفراد أنفسهم جنباً إلى جنب مع الدول.

أما فيما يتعلق بتحليل العلاقات الدولية، فيلحظ بول من الناحية الجدلية أن البحث لم يركز كثيراً على أدلة التعاون، بل على المبادئ التي ينبغي للدول أن تحترمها، على سبيل المثال: مبادئ ميثاق الأمم المتحدة. ولقد أسفر هذا عن تعويم العملة، والذي عبر عنه و. ويلسون بعد الحرب العالمية الأولى، وتوازن القوى، ومحاولة إنشاء إدارة دولية، فضلاً عن العودة إلى الخلط بين القانون الدولي والأخلاق [565].

أخيراً يحدد بول بوضوح العناصر المكونة للمجتمع الدولي في القرن العشرين. وفيه توجد عناصر التقاليد الثلاثة: الحرب التي تنتمي إلى منظور هوبز؛ محاولات منظمة عالمية دعا إليها المفهوم الكانطي، وأخيراً العناصر المناسبة للتعاون بين الدول المنتمية إلى التراث الجروتسياني. يبدو أن جانب التضامن هو المهيمن على بول الذي يسلط الضوء على وجود الترابط الاقتصادي الدولي حتى في غياب حكومة عالمية [566].

وهذا يؤدي إلى أن توجد فوضى دولية، لا تستبعد وجود شبكات تضامن وتعاون بين الدول. وهكذا يبدو - وهذه واحدة من أهم النتائج التي حققها هودلي بول (Hedley Bull) - أن عصبة الأمم أولاً، ثم الأمم المتحدة بعد ذلك، لا يمثلان الأطراف الرئيسة للسياسة الدولية. وهو يعيد، ويكرر تأكيد مركزية الدولة، واستمرارية نظام الدول.

وفي دراسة لاحقة عن «**المجتمع الفوضوي**» (*The Anarchist Society*)، سيطالب بول بشدة بتفعيل دور الدولة هذا، ضد أولئك الذين اعتقدوا أن نشوء العلاقات (العابرة للأوطان) [567] قد حرم السياسة بين الدول من الاستقلالية. بل على العكس من ذلك، ذكر أنّ نمو قدرة الدولة في التجارة، وفي مجال مراقبة تدفق المهاجرين، وفي مجال العلم وفي الثقافة قد أدى في النهاية إلى انتهاء العلاقات العابرة للأوطان [568]. ومن رأيه أن تشكيل المنظمات الإقليمية، مثل المجموعة الاقتصادية الأوروبية، لم يشكك في سيادة الدول الأعضاء. كان الهدف الذي أدركه بول في السبعينيات، وهو تشكيل الولايات المتحدة الأوروبية، يمثل في نظره، مفهوماً يؤكد حيوية الافتراض المسبق للدولة.

وأخيراً ترى بلدان العالم الثالث، التي أصبحت متحررة من الحكم الاستعماري، أن سيادة الدولة هي أيضاً الحصن الذي يحول دون تغلغل الهيمنة الغربية [569]. باختصار: تتمثل النتيجة الأساسية لنظام الدول في أنه أسهم في إنشاء «حد أدنى من النظام» [570]، والذي يُترجم إلى قواعد سلوك عامة مشتركة ـ القانون الدولي والنظام الدبلوماسي واتفاقيات الحرب. ومع ذلك طور بول تدريجياً وعياً واضحاً بالعناصر التي من شأنها أن تسهم بشكل كبير في تغيير نظام الدول.

3. طبيعة القانون الدولي

كان تحليل بول للقانون الدولي نتيجةً لتوصيفه «المجتمع الدولي». فقد تبنى في البداية تراثاً مذهبياً يعود إلى أعمال ج. أوستن (J. Austin). ووفقاً لهذا المؤلف، يكون القانون تعبيراً عن نظامٍ للسيادة، ولكن نظراً إلى عدم وجود سيادة في المجتمع الدولي، لا يعدّ القانون الدولي قانوناً، بل هو مجرد «أخلاق إيجابية دولية» [571]، ومن وجهة نظر بول ـ ويشترك كيلسن أيضاً في المنظور نفسه ـ إذ يؤكد أن العقوبات في المجتمع الدولي يطبّقها أعضاء أفراد، وليس سلطة مركزية. لكن بول يغتنم الفرصة لرفض حجج كيلسن بشأن إمكانية التوصل إلى توافق في الآراء، بشأن أي منها يتفق مع المعتدين، وأي منها يتفق مع المجتمع الدولي [572].

وفي مجتمع يتسم بالفوضوية، ويتأثر بالتضامن والتعاون، لكنه يفتقر إلى السلطة على الدول، لا تكون أهمية القانون الدولي أن تحترم الدول مبادِئَه على حساب مصالحها الخاصة، بل ترى في كثير من الأحيان أنه مما يتفق مع مصالحها احترام قواعد القانون [573].

والنتيجة هي الطبيعة الأساسية للقانون الدولي، أو عدم أهميته، كما يتضح من حقيقة مفادها أن هناك مجتمعات تفتقر إلى القانون الدولي، على سبيل المثال: المجتمعات في المدن، والدول اليونانية. وعلى أية حال، لا يمكن للقانون الدولي أن يمارس وظيفته إلا على أساس الظروف القائمة. وبعبارة أخرى: لا يمكن للقانون الدولي أن يحدد معايير المجتمع الدولي دون وجود المجتمع الدولي بالفعل. وفي هذا الشرط فقط يمكن للقانون الدولي أن يمارس الوظيفة الأساسية المتمثلة في إيجاد توافق في الآراء بشأن قواعد المجتمع الدولي.

ووفقاً لهذا المنظور يحدد بول بعض التغييرات المهمة في القانون. فأولاً، حدث نمو في مواضيع القانون الدولي: الموضوعات الاقتصادية (كما يتبين من أنشطة البنك الدولي، ومنظمة الأغذية والزراعة، وما إلى ذلك)، والموضوعات الاجتماعية، والموضوعات البيئية. ثانياً، يورد بول أطروحات المؤلفين الذين أبرزوا الانتقال من قانون دولي للتعايش إلى قانون دولي للتعاون [574].

وأخيراً نجد نظرة بول للاعتراف بحقوق الإنسان في القانون الدولي مهمّة جداً. ويبدو له أن ميلاد قانون دولي لحقوق الإنسان عنصر قابل للتقويض إلى حد كبير، لأنه يقوض مبدأ وجوب تنظيم الإنسانية بكونها مجتمعاً من الدول ذات السيادة، ويبدو أنه يعلن عن قدوم مجتمع كوسموبوليتاني. لا يصدر بول حكماً قيمياً على الاعتراف بحقوق الإنسان على المستوى الدولي، فهو لا يتخذ موقفاً، سواء كان «خاطئاً» أو «غير مرغوب فيه». وهو يؤكد فقط على الطبيعة المزعزعة جداً للاستقرار فيما يتعلق بحقوق الإنسان: وهو يعلن «أريد بوضوح أن أقول: إن المناقشة الدولية الدائرة حالياً حول دور حقوق الإنسان وواجباته في نظام القانون الدولي عرض من أعراض الفوضى لا النظام» [575].

وفي المجتمع الفوضوي هناك أيضاً تحول عميق في القانون الدولي، ولكنه لا يتطور بشكل كامل. وفي الواقع يلحظ أن القانون الدولي قد أكده أصلاً النظام الموحَّد للمسيحية الغربية، الذي كانت فيه فكرة القانون مركزية. وكانت النتيجة التي حققها القانون الدولي في نهاية المطاف تعزيزَ عنصر النظام في المجتمع الدولي، من خلال الالتزام بمفاهيم مشتركة - مثل اتفاقيات القانون البحري، والعلاقات الدبلوماسية، وقانون المعاهدات - «من جانب البلدان الشيوعية وغير الشيوعية، والدول المنتمية إلى التقاليد الأوروبية والدول التي في خارجها» [576]. وقد أسفر ذلك عن مجتمع دولي تكون فيه الدول غير الأوروبية هي الأغلبية، وهو ما أدى إلى رفض فكرة أن المجتمع الدولي يقوم اليوم على «ثقافة أو حضارة محددة» [577].

4. الثورة على الغرب

في مقدمة الطبعة الإنجليزية للعمل الجماعي المهم «**توسّع المجتمع الدولي**»، حدد هـ. بول و أ. واتسون أن نيتهما كانت تحليل تشكيل النظام الدولي العالمي المعاصر على أربعة خطوط: 1) توسيع المجتمع الدولي الأوروبي. 2) دخول الدول غير الأوروبية إلى هذا المجتمع. 3) الثورة ضدّ النظام الدولي الأوروبي. 4) خصائص المجتمع العالمي الجديد للدول [578]. وتحتوي إحدى الدراسات التي كتبها بول، التي ظهرت في هذه المجموعة، بعنوان «الثورة ضد الغرب»، على تحليل ذكي، يمثّل استشرافاً مفاجئاً لتحولات العلاقات الدولية ودور القانون الدولي.

ويحدد بول بوضوح المراحل التي شهدت الثورة ضد الغرب. وكانت اللحظة الأولى هي الكفاح من أجل تأكيد سيادة الدول غير الغربية. ولقد عبَّر الغرب عن شرط الخضوع للهيمنة الغربية في فرض الولايات القضائية في خارج الحدود الإقليمية على العالم غير الأوروبي. فبدايةً حررت اليابان نفسها من مناطق الاختصاص القضائي الإقليمية في نهاية القرن التاسع عشر، وبذلك استردت سيادتها الكاملة. ثم تبعتها تركيا ومصر والصين. ثم جاءت المرحلة الثانية التي تميّزت بتفجر الصراعات المناهضة للاستعمار، في آسيا أولاً بين الأربعينيات والخمسينيات، ثم في إفريقيا بين الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي [579].

ثم يذكر بول المرحلة الثالثة، وهي المساواة العرقية، وتتمثّل في الكفاح من أجل المساواة ضد التفوق المزعوم للبيض. وهو يرجع إلى إعلان الحقوق في القرن الثامن عشر، ليذكر إلغاء الرق في القرن التاسع عشر. بَيْد أنه من الضروري، في سياق العلاقات بين الدول، أن نذكر على وجه الخصوص مؤتمر باندونج في عام 1955 وإعلان وثائق دولية مهمة، مثل الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في عام 1965.

أما المرحلة الرابعة فهي ذات أهمية أساسية، حيث اتسمت بالنضال من أجل تحقيق العدالة الاقتصادية ضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي. وفي هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى المادة الأولى من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الصادر عام 1966، التي تقرر أن لجميع الشعوب الحق في تقرير المصير، وأنها «تسعى بحرية، بموجب هذه المادة، إلى تحقيق تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية». وفي وقت لاحق، تبنّت الجمعية العامة للأمم المتحدة رسميّاً في ديسمبر 1986 إعلان الحق في التنمية [580]. وفي الستينيات، تم تأكيد استراتيجيات تنمية ما يسمى بالشعوب «المتخلفة». وفي واقع الأمر، وكما سيفسر لاحقاً، كانت هذه المشاريع في الأساس مشاريع تهدف إلى فرض هيمنة الغرب مرة أخرى في أشكال جديدة على أساس «خطاب» التنمية.

وبعد أزمة النفط عام 1973 وتشدد مواقف دول العالم الثالث، تم التعامل مع مشكلة تنمية الدول المتخلفة، على أساس مطالب بإعادة توزيع أكثر عدلاً للثروة. وفي مايو 1974، تبنّتِ الجمعيةُ العامة للأمم المتحدة الإعلانَ الخاص بإقامة نظام دولي جديد. وهذا النظام الدولي الجديد، الذي كان ينبغي أن يكون «أحد أهم أسس العلاقات بين جميع الشعوب وجميع الأمم» [581]، يجب أن يقوم على بعض المبادئ الأساسية. وتشمل هذه المبادئ الاعتراف بسيادة الدول، وحق كل بلد في اعتماد النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يحسبه أنسب نظام لتنميته، وتنظيم أنشطة الشركات العابرة للأوطان؛ وإقامة علاقة عادلة ومنصفة بين أسعار المواد الخام والمنتجات الأساسية والسلع المجهزة وشبه المصنعة المصدرة من البلدان النامية، وأسعار السلع المستوردة من هذه البلدان؛ وضمانات تهيئة ظروف مواتية لنقل الموارد المالية إلى البلدان النامية؛ وضرورة أن تضع جميع الدول حداً لتبديد الموارد الطبيعية وما إلى ذلك [582].

ثم وجدت هذه المبادئ الخاصة بموجب النظام الاقتصادي الدولي الجديد مزيداً من التأكيد من خلال اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة ميثاق الحقوق والواجبات الاقتصادية للدول [583]. وقد صاغ هذا الميثاقُ حقوقَ الدول وواجباتها الضرورية لإحياء نظام اقتصادي دولي جديد. وتعكس بعض المواد التوترات التاريخية لمرحلة تصفية الاستعمار [584]، أو تنكر حق الدول في «ترويج أو تشجيع الاستثمارات التي يمكن أن تشكل عقبة أمام تحرير الأراضي المحتلة بالقوة» (المادة 16.2). وتنص بنود أخرى على واجب الدول المتقدمة في تسهيل حصول البلدان النامية على العلوم والتكنولوجيا الحديثة (المادة 13). وتنص بنود غيرها على حقوق ما تزال تمثل المكون المثالي لهذا الميثاق، مثل الحق في تنظيم أنشطة الشركات العابرة للأوطان (المادة 2.2) - وهو هدف غير واقعي في واقع العولمة اليوم.

وأخيراً وبعد مرحلة المطالبات الاقتصادية، أي المرحلة الخامسة، جاءت مرحلة تأكيد الهوية الثقافية من جانب بلدان العالم الثالث. وفي هذا الصدد، توقّع بول بشكل غير عادي الواقعَ الحالي للصدام الثقافي بين الغرب والشعوب غير الغربية، مؤكداً على وجه الخصوص على أهمية الأصولية الإسلامية، أو التقاليد الهندوسية أو السيخية في الهند، إلخ. وهو يطرح مشكلة حاسمة عندما يسأل عن الثورة ضد الغرب: هل حدثت ضد الهيمنة الغربية، ولكن باسم القيم الغربية؟ أم أنها كانت «ثورة ضد القيم الغربية في حد ذاتها» [585]. ويردُّ بول على هذه التساؤلات على نحو صحيح قائلاً: إنّ صحوة شعوب العالم الثالث حدثت أولاً باسم القيم الغربية (مثل قيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، لكنها أصدرت بعد ذلك إعلانات تحمل قيمها الخاصة، والتي كانت في بعض الأحيان عدائية بشكل علني إزاء إعلانات الغرب (ولنتأمل هنا التصريحات الإسلامية لحقوق الإنسان بشكل خاص).

والواقع أن دفاع بلدان العالم الثالث عن مصالحها الاقتصادية تطور في هيئة صراعات للتمسك بتقاليدها وهوياتها الثقافية، كما حدث ويحدث، على سبيل المثال، في نضال الهنود في أمريكا الجنوبية. ومن ثم تبرز الحاجة من ناحية إلى اتباع نهج قائم على النسبية في تحليل إعلانات حقوق الأفراد، وحقوق الشعوب في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ناحية أخرى تدعو الحاجة إلى إدراك أن حركات شعوب العالم الثالث قد أسهمت في التشكيك في مبادئ القانون الدولي، التي أدت إلى إضفاء الشرعية على خضوع الشعوب لسيادة القوى الغربية [586].

5. واقعية جروتسيو والكوسموبوليتانية وحقوق الإنسان

مقارنة بالمنظور «التعاوني» للمجتمع الدولي الذي حدده بول، يمثل تفكك العوامل الثقافية - ولا سيما القيم المتجسدة في حقوق الإنسان - تمزقاً عميقاً. والحقيقة أنه يمكن تفسير تلك القيم بطرق مختلفة، ويمكن أن تفتح الباب أمام تناقضات عميقة في المجتمع الدولي للدول.

ويلحظ بول - في ورقة مكرسة لحقوق الإنسان والسياسة العالمية - أنه منذ عهد فاتيل، وحتى الحرب العالمية الأولى، لم يعترف إلا بالدول بوصفها جهات فاعلة في المجتمع الدولي، وأن ذلك خلق حالة من «عدم الضيافة» الأساسية فيما يتعلق بحقوق الإنسان.

ليس هذا وحسب، بل «يجب أن نضيف إلى هذا أنه في المدة ما بين القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، على أساس السلطة كما عبّر عنها جروتسيو، وغيره من فقهاء القانون الطبيعي، كان هناك في كثير من الأحيان لجوءٌ إلى استخدام حق «التدخل الإنساني» الذي عُدَّ جزءاً من القانون الدولي الوضعي، لكن ذلك أفاد في واقع الأمر في إضفاء الشرعية على تدخلات الهيمنة التي تقوم بها القوى الغربية، مثل: بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، ضد الإمبراطورية العثمانية في دعم الانتفاضة اليونانية عام 1827 أو تدخل فرنسا في سوريا دعماً للمسيحيين المارونيين عام 1860، إلى آخر ذلك». وباختصار - كما يلحظ بول - «كان تعزيز حقوق الإنسان بطبيعة الحال مسوّغاً جوهرياً للتوسع الأوروبي والحكومة الإمبراطورية» [587].

ولكن منذ عام 1919، ومن عصبة الأمم إلى منظمة الأمم المتحدة، أُحرز تقدم في المعاهدات والإعلانات والقرارات الصادرة عن الهيئات الدولية التي وضعت معايير حقوق الإنسان في القانون الدولي. بيد أن هذا لا يعني أننا بصدد مجتمع عالمي (*World Society*)، أو أننا نمضي من القانون الدولي إلى القانون العالمي (*World Law*)، نحو جماعة أو مجتمع عالمين على وشك أن يحل محل مجتمع الدول.

ولا يعدّ بول هذا ممكناً؛ لأنه لا توجد إجراءات فعالة لتنفيذ إعلانات حقوق الإنسان، وعلاوة على ذلك، يرى البياناتِ - التي تعدّ حقوق الإنسان تعبيراً عن «الإرادة العامة للمجتمع العالمي» - مجردَ طموحات، وليست وصفاً للاتجاهات الفعلية.

ويمكن للقانون الكوسموبوليتاني، في مجتمع الدول ذات السيادة، الذي يعرفه بول بأنه القانون (الدولي لحقوق الإنسان)، أن يجد تعبيراً محدوداً فقط، على النحو الذي عرفه به كانط في كتابه «**من أجل السلام الدائم**».

وقد نأى بول بنفسه، في أكثر من مناسبة، عن منظور الكوسموبوليتانية. منتقداً في «**المجتمع الفوضوي**» على وجه الخصوص تصور ر. فولك، الذي يمثل رؤية الكوسموبوليتانية التي يتم فيها التعبير عن «مركزية عالمية راديكالية» [588].

والحقيقة أن فولك يفترض وجود إدارة مركزية «وذلك لا يعكس فقط مصلحة مشتركة بين القوى العظمى، بل يعكس أيضاً الشعور بالمصلحة المشتركة العليا للبشرية جمعاء» [589]. داعِياً إلى إنشاء هيكل سياسي يقوم على تعزيز المؤسسات المركزية القائمة، الأمم المتحدة ومحكمة العدل

الدولية، وتطوير وكالات الأمم المتحدة، وعلاقات التعاون بين الدول الخمس التي هي أكثر ازدحاماً بالسكان، والمجموعات الإقليمية والثقافية والعرقية الرئيسة [590].

كما يطرح بول انتقادين محددين لأطروحات ر. فولك، فهي من ناحية لا تأخذ في الحسبان الطلبات الفعلية لبلدان العالم الثالث، ومن ناحية أخرى يعكس مفهوم فولك قيم الغرب (الكرامة، حقوق الإنسان وما إلى ذلك).

وفي الواقع لا يمكن استيعاب موقف فولك في مفهوم العالمية. وكما أظهر تحليله لعمل كانط، كما سنرى في وقت لاحق، لا تتعارض الكوسموبوليتانية مع التوقعات الواقعية للمرحلة المتوسطة التي تستبعد حكومة العالم المركزية، بل تفترض بدلاً من ذلك أشكالاً من التجميع والتحالفات بين الدول ذات السيادة. قد تقدم هذه المرحلة المتوسطة من الكوسموبوليتانية بعض التقارب مع مفهوم بول.

وأخيراً من الضروري التوجه نحو أفكار بول بشأن مستقبل المجتمع الدولي للدول، التي مع أن صياغتها كانت في السبعينيات، نجد لها حضوراً آنِيّاً على نحو لافت. ويبدو أن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت حقبة «تفكك» بدلاً من «تكامل» نظام الدول [591]. إن التفسيرات المختلفة لحقوق الإنسان، وكذلك مطالب دول العالم الثالث هي من بين علامات هذا التفكك.

والواقع أنه إذا كانت حقوق الإنسان هي في الأساس حقوق فردية في التقاليد الدستورية الغربية، فإن حقوق الإنسان لدى بلدان العالم الثالث هي حقوق جماعية، على سبيل المثال: حقوق الشعوب في التحرر من أشكال الاستعمار الجديد. كما يفترض ميثاق الحقوق والواجبات الاقتصادية للدول إعادة توزيع الثروة، ومعها إعادة توزيع السلطة بين الدول الغنية والدول الفقيرة. أما الحقوق الفردية فلم يرد لها ذكر في هذا الميثاق، والواجبات مفروضة على الدول الغنية فقط، والحقوق معترف بها للدول الفقيرة فقط.

وهكذا يدرك بول أنه نظراً إلى أنّ المجتمعات والأفراد المختلفين يعيشون أشكالاً متباينة من الحياة، ولديهم تاريخ مختلف، «فالخلاف حول القيم الأخلاقية هو سمة طبيعية وحتمية في حياة الإنسان» [592]. لذا لا يتعلق الأمر فقط بالاعتراف بأن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان غير موجود في الصين أو إفريقيا أو باكستان أو المملكة العربية السعودية. فالمشكلة أنها لا تُعدّ «صالحة أخلاقياً».

وعلاوة على ذلك، يقود الوعيُ بالعناصر المفككة لنظام الدول بول إلى إشكالية التشكيك في مستقبله. ومرة أخرى في «**المجتمع الفوضوي**»، لحظ بول أن نظام الدول سيكون قادراً على البقاء إذا تم الحفاظ على تنظيم المجتمع الدولي، ونظام علاقات التعاون. ولكن مع اختلاف قيم الدول ومصالحها التي تعمل على الساحة العالمية، فمن الضروري أن يكون: 1) هناك إعادة توزيع للثروة

بين الدول الغنية والفقيرة، 2) وأن تشكل الاتحادات الإقليمية للدول على أساس التلاصق الجغرافي وتكامل الموارد والاقتصاد [593].

وأخيراً يعتقد بول أن الثقافة الكوسموبوليتانية ضرورية، والتأكيد عليها سيؤثر في مستقبل المجتمع الدولي: «إن الثقافة الكوسموبوليتانية، شأنها شأن المجتمع الدولي العالمي، الذي تعتمد عليه، قد تحتاج إلى أن تستوعب إلى حد كبير العناصر الغريبة عن التقاليد الغربية، إذا كان لها أن تثبت أنها عالمية حقاً، وأن توفر الأساس لمجتمع دولي جديد» [594].

وبناء على ذلك يمكن استنتاج أن واقعية بول (المستمدة من جروتسيو) قد وصلت أخيراً إلى منظور كوسموبوليتاني، يتمثل في ضرورة تجاوز الأفق الضيق للتراث الغربي من أجل تحقيق الاعتراف بالقيم التي تنتمي إلى الثقافات والحضارات المختلفة، وهي الحل الوحيد القادر على التغلب على التفكك الذي داهم الهيكل القديم لنظام الدول.

الباب الثالث

القانون الدولي والإسلام
والعالم الثالث

الفصل التاسع

قانون الشعوب والقانون الدولي

1. قانون الشعوب بحسب جون راولز

يتضمن قانون الشعوب مجموعة مبادئ القانون الدولي الوضعي. وقد أدخل جون راولز هذا التعريف في المقال المعنون بـ«قانون الشعوب» عام 1993 ثم في كتاب بالعنوان نفسه نشر عام 1999.

وفي قلب هذا العمل هناك فكرة ليبرالية عن العدالة، حيث يعتقد راولز أن الشرور الكبرى التي تُبتلى بها البشرية ترجع إلى الظلم السياسي. وهو يتبنى المنظور الكانطي لنظام دولي عادل قادر على ضمان شروط التعايش بين الشعوب.

بيد أن الشرطَ الأساسي لتحقيق هذا النظام الدولي - كما هو الحال لدى كانط - وجودُ نظام قانوني داخلي سليم، قادر على ضمان حرية المواطنين. وهو يتوافق مع الديمقراطية الدستورية التي تضمن التعددية المعقولة. ونيَّة راولز تتلخص في توسيع هذا النموذج على نحو تماثلي؛ ليصل إلى مجتمع دولي من الشعوب.

إن خصائص المجتمع العادل الذي يفترضه راولز معروفة، ومناقشتها تكون على نطاق واسع: فهو يتألف من أفراد أحرار، متساوين في إطار نظام منصف للتعاون. ويشدد راولز اعتزامَه توسيع هذا النموذج ليشمل الشعوب، وليس الدول، لأنه من الممكن أن تعزى إلى الشعوب (ولكن بالتأكيد ليس إلى الدول) دوافع أخلاقية [595]. ومع ذلك فهو يدرك جيداً أن قانون الشعوب هو قانون «طوباوي»، حيث إنه يستخدم المثل والمبادئ والمفاهيم، لكي يحدد الهياكل «العادلة» الممكنة لمجتمع الشعوب. وستطبق مبادئ العدالة على مجتمع الشعوب، عندما يمكن أن نشكله بوصفه ديمقراطية دستورية.

إن الفرضية التي تُحرك بحوث راولز تضرب بجذورها في فلسفة كانط. وكما وضع كانط ضمن شروط «**السلام الدائم**» تأكيد أشكال الحكم «الجمهوري»، يبني راولز مفهومه لمجتمع

الشعوب على أساس تمثيل الشعوب الليبرالية التي تتميز بثلاث خصائص:

1) حكومة دستورية ديمقراطية. 2) التجانس الثقافي. 3) تقاسم مفهوم واحد للعدل والعدالة [596].

واختيار منظور الشعوب، بدلاً من منظور الدول، ينطوي أيضاً على إعادة قراءة مفهوم السيادة، حيث إنّ السمة الأساسية للسيادة، أي الحق في إعلان الحرب، من منظور الشعوب، يجب أن تعاد صياغته بوصفه سلطة حرب (*war power*) متوافقة مع قانون معقول للشعوب [597]. وهذا يعني أن حق إعلان الحرب يجب أن يقتصر على الدفاع عن النفس.

وبعبارة أخرى: الهدف من التركيز على الشعوب بدلاً من الدول، هو تأكيد الطابع الأخلاقي والطبيعة العادلة لأنظمتها. يعتزم راولز الإشارة إلى شعوب «عادلة» أو «محترمة» لا تحركها معايير عقلانية فقط، أي السعي من أجل مصالحها الخاصة، ولكن أيضاً بمعايير العدالة المعقولة، أي أنها على استعداد لتحقيق تعاون منصف.

إن طريقة عمل راولز هي بناء مبادئ قانون الشعوب في إطار نظرية مثالية أولاً، ثم مناقشتها من منظور نظرية غير مثالية. وهكذا يبني راولز في إطار النظرية المثالية توازياً بين مجتمع الشعوب العادل، ومجتمع ليبرالي يسكنه أشخاص منطقيون وعقلانيون، لهم مذاهب مفهومة، معقولة تماماً، ومِنْ ثَمَّ قادرة على إحياء «الإجماع بالتقاطع» المعروف [598].

وفيما يتعلق بالعلاقات الدولية، يمثل راولز الشعوب على أنها تسترشد بمصالحها الخاصة (الاستقلال، والأمن، ومناعة الإقليم، وما إلى ذلك)، ولكن أيضاً بدافع «الاحترام الذاتي الصحيح» (*proper self-respect*). الشعب العادل فقط هو الذي يعطي الشعوب الأخرى الاحترام نفسه بحسبانها شعوباً متساوية. هذا هو شرط المعاملة بالمثل، الذي يؤسس لمبادئ قانون الشعوب. وتشمل هذه الحقوق حرية الشعوب واستقلالها، وحقها في الدفاع عن النفس، واحترام حقوق الإنسان، وواجب تقديم المساعدة إلى الشعوب الأخرى التي تعيش ظروفاً غير ميسورة [599].

وهكذا تبني النظرية المثالية على هذه الأسس فكرة الاستقرار الدولي المختلفة عن فكرة توازن القوى، وقد ترى في الوقت نفسه أنها قادرة على الرد على اعتراضات الواقعية السياسية، التي سنتوقف عندها فيما بعد.

في الواقع يقدم راولز فكرة السلام الديمقراطي [600]. إنها فكرة السلام التي يتم تأكيدها لأسباب عادلة، أي بحكم مبادئ العدالة التي تقوم على المساواة والاحترام لجميع الشعوب. يرفض هذا المفهوم للسلام أطروحة الواقعية السياسية، التي تمثل الدول على أنها حقائق سياسية متورطة في صراع لا نهاية له؛ من أجل الثروة والسلطة. ويعارض راولز فكرة السلام الذي يمكن تحقيقه من خلال المؤسسات السياسية والاجتماعية القادرة على تغيير التوازن بين الشعوب.

2. الشعوب غير الليبرالية

إن المشكلة الأولى مع المجتمعات غير الليبرالية هي: هل من الواجب التسامح معها؟ وجاء رد راولز بالإيجاب، ولكن بشرط أن تخضع هذه المجتمعات لمؤسسات تفي بمعايير العدالة السياسية التي هي أساس قانون الشعوب. يسمي راولز شعوب هذه المجتمعات «شعوباً هرمية معتدلة» [601]، تندرج فيها المجتمعات الإسلامية غير الأصولية ضمن الخصائص المذكورة. ومع أنها تأسست على دين الدولة، فهي متوافقة مع حرية الفكر والضمير، وتعترف بإمكانية التعبير عن المعارضة السياسية. وبناء على هذا تحترم هذه المجتمعاتُ أيضاً - في نظر راولز - حقوقَ الإنسان الأساسية [602].

ويمتد التفكير في مسألة حقوق الإنسان في داخل «الشعوب الهرمية المعتدلة» إلى دورها في إطار قانون الشعوب. وهي تلعب دوراً لا بديل عنه في قصر أسباب الحرب على الدفاع عن النفس وحدها، أو على حالات التدخل لحماية حقوق الأبرياء. ولكن في هذه الحالة الثانية، كما أظهر التراث السابق كله، من فيتوريا إلى جروتسيو، يمكن استحضار حقوق الإنسان لخدمة السياسات التوسعية أو «الاستعمارية الجديدة». لذلك من الضروري تحديد المفهوم بدقة.

يميز راولز بين حقوق الإنسان والحقوق الدستورية، أي الحقوق التي يكفلها الدستور، فضلاً عن حقوق المواطَنة (الحقوق المدنية والحقوق السياسية). لذا يجب الافتراض أن راولز يرى حقوق الإنسان في الأساس على أنها حقوق فوق الوطنية، كما صاغها القانون الدولي منذ الحرب العالمية الثانية. يقول راولز: «حقوق الإنسان تضع معياراً ضرورياً، وإن لم يكن كافياً، لاعتدال المؤسسات السياسية والاجتماعية لكل مجتمع على حدة». وبهذا المعنى، تحدد ما هو الحق المقبول في داخل المجتمعات، الذي يشكل «جزءاً كاملاً من مجتمع معقول من الشعوب» [603]. ويرى أن معيار احترام حقوق الإنسان، من ناحية يحد من تعددية الجماهير [604]، ومن ناحية أخرى يكفي لاستبعاد التدخل الخارجي للشعوب الأخرى، عن طريق الجزاءات الاقتصادية والدبلوماسية، أو باستخدام القوة العسكرية.

والتمعن في حقوق الإنسان أمر أساسي لبناء قانون الشعوب. ويرى بعض المؤلفين أن مبدأ احترام حقوق الإنسان (وكذلك المبادئ الأخرى، على سبيل المثال: مبدأ الدفاع عن النفس، واجب الاحترام المعاهدات وما إلى ذلك) تشكل العنصر الأخلاقي في القانون الدولي [605].

لكن هناك «تراث أخلاقي آخر حاول تحديد معايير السلوك الدولي» [606]. خذ على سبيل المثال تراث القانون الطبيعي للكنيسة الكاثوليكية، أو تراث الإسلام الذي طور المفهوم الأخلاقي للاتفاق المتبادل بين الشعوب، سواء من داخل المجتمعات الإسلامية أو من خارجها [607]. وإذا لم

يكن من الممكن تحديد الأساس الذي يوحّد بين المفاهيم الأخلاقية المختلفة، فإن «الأخلاق الدولية المشتركة» [608] لا يمكن أن تقوم - في حكم ناردين - إلا بالحوار المتبادل المستمر [609].

يبدو منظور راولز مختلفاً. وهو في الواقع يستبعد أنه يمكن في قانون الشعوب تحديد أساس حقوق الإنسان، في أي تصور لاهوتي أو فلسفي أو أخلاقي للعنصر البشري. ويمكن الاستدلال على أن راولز كرر في كتابه الصادر عام 1999 ما سبق أن أكده من الفرضيات التي سبق تأييده لها في مقالِه عام 1993، والذي ذكر فيه أن حقوق الإنسان هي: «التعبير عن حد أدنى قياسي من المؤسسات السياسية المنظمة جيداً، لجميع الشعوب التي تنتمي إليها بصفتها أعضاء يتمتعون بحقوق جيدة، في مجتمع سياسي عادل من الشعوب» [610]. وهو حل «ضعيف»، كما يعترف راولز نفسه، لأنه يؤدي إلى معيار غير مُرضٍ تماماً، غير قادر على تحديد معنى مفهوم «حقوق الإنسان» تحديداً دقيقاً. ومع ذلك يؤسس راولز على هذه الحقوق حقَّ الشعوب الليبرالية والهرمية في عدم التسامح مع الدول «الخارجة على القانون»، التي تنتهكها.

وربما كان عدم الالتفاف حول الحاجة إلى تحديد الأساس المحتمل لحقوق الإنسان، هو الذي يدفع راولز إلى العودة إلى هذه المشكلة، ومعالجتها بالإشارة في البداية إلى المجتمعات الليبرالية وحدها، ثم المجتمعات الهرمية.

ففي المجتمعات الليبرالية يُعَدّ الناس - من منظور النظرية المثالية - عقلانيين ومنطقيين يتمتعون بسلطتين أخلاقيتين (*two moral powers*): «القدرة على تنمية حس العدالة ، والقدرة على تكوين تصور للخير» [611]. تنشأ حقوق الإنسان من الحاجة إلى ضمان هاتين السلطتين الأخلاقيتين، أي أنهما الملكتان اللتان تسمحان بممارسة هذه السلطات، لذلك يمكن الاستنتاج أن أساس حقوق الإنسان في المجتمعات الليبرالية يكمن في هذه الحاجة إلى تنفيذ المبادئ الخاصة بالتصور الليبرالي.

أما لدى المجتمعات الهرمية، فلا بد من الاعتراف - ويجب أن يعترف بذلك راولز أيضاً - بأنها لا تعامل أعضاءها بِعَدّهم مواطنين أحراراً ومتساوين «وفقاً للمعقولية والعدالة» [612]. ولكن هذه المجتمعات تحترم «حق الشعب المعقول والمنصف»، ولذلك هذه الحجة ذات الطابع السياسي هي التي ينبغي تطبيقها على العلاقات بين الشعوب، وليس أي حجج أخلاقية أو دينية أخرى. باختصار: يستبعد راولز إمكانية وجود أساس عالمي لحقوق الإنسان، لكن هذا لا يتعارض مع الاعتراف بالمبادئ التي تشكل أساس حقوق الشعوب.

3. الأنظمة الخارجة على القانون

كما هو الحال في صياغته لـ«نظرية للعدالة» انطلق راولز من النظر إلى الأشخاص كما هم، ومن فرضية القوانين الدستورية، كما يمكن أن تكون، ولذلك فهو يواجه بعد تحديد مبادئ قانون

الشعوب «الظروف غير المثالية للعالم الذي نعيش فيه» [613] في محاولة لتوضيح أهداف السياسة الخارجية لمجتمع ديمقراطي ليبرالي.

هذا الموضوع هو موضوع «النظرية غير المثالية» التي تتمثل مشكلتها المركزية في تعريف الحرب العادلة. إن الظروف غير المثالية في العالم تُظهر وجود أنظمة خارجة على القانون ترفض مبادئ معقولية قانون الشعوب، ولا تتّبع سوى مصالحها العقلانية، اعتقاداً منها بأنها شرط كاف لإعلان الحرب. وعلى العكس من ذلك، تدخل الشعوب الليبرالية والهرمية الحربَ فقط عندما يتعرض أمنها للخطر، بسبب السياسات التوسعية للأنظمة الخارجة على القانون، أي لأسباب الدفاع عن النفس. (بيد أن تحديد الأنظمة أو الدول الخارجة على القانون أمر يثير مشكلات كبيرة، لأنه إذا نظر المرء في انتهاكات القواعد الرئيسة للقانون الدولي، والاستخدام غير المشروع للقوة العسكرية في خارج المبادئ التي ينصّ عليها ميثاق الأمم المتحدة، فإنه تُعدّ الولايات المتحدة - كما يرى تشومسكي، وليس الأنظمة الدكتاتورية فحسب - «دولة خارجة على القانون» [614]).

وتُمثل المعايير الموضحة أعلاه (ضمان أمن الفرد ومبدأ الدفاع عن النفس) - وفقاً لراولز - الأساس لإضفاء الشرعية على الحرب العادلة من وجهة نظر الحق في الحرب. لكن راولز يعرّف أيضاً معايير الحرب العادلة من وجهة نظر إدارة الحرب، أي من منظور القانون في الحرب.

يجب أن تهدف الحرب العادلة دائماً إلى سلام عادل بين الشعوب، بما في ذلك الأعداء أيضاً. علاوة على ذلك، يجب التمييز بين القادة السياسيين للنظام الخارج على القانون وجنوده، والسكان المدنيين، حيث إن مسؤولية الصراع يجب أن تقع على عاتق القادة السياسيين، وبالتأكيد ليس على السكان العزل. يحمّل راولز المسؤولية للسلطات العسكرية، وينفيها عن الجنود.

على أساس هذه النظرة، يَعدّ تفجيراتِ هيروشيما وناكازاكي «أخطاءً جسيمة»، أي «خطايا أخلاقية كبرى» (*great wrongs*) [615] للأمريكيين، وإن لم يتم الاعتراف بذلك بشكل عام.

وهنا تعود المشكلات الأخلاقية الكامنة في مشكلة الحرب. إذ يرفض راولز الحجة القائلة بأن كل الوسائل مقبولة لإنهاء الحرب، والحجة القائلة بأننا جميعاً مذنبون، ولذلك لا يمكن لأحد أن يلقي اللوم على أي شخص آخر. وبالعودة إلى تحليل ح. أرندت (H. Arendt) لمحاكمة أيخمان (Eichmann) في القدس، يعلن راولز أنه «لا يوجد وقت نستثني فيه أنفسنا من التمييز [...] المنصوص عليه في المبادئ الأخلاقية والسياسية والقيود المرتبطة بها، بجميع درجاتها» [616].

ومع ذلك لا يعبّر مفهوم قانون الشعوب عن مذهب القانون الطبيعي، مع أنه يحتوي على هذه الآثار الأخلاقية المهمة. إنّ قانون الشعوب هو في الواقع مجموعة مبادئ أوسع بكثير من منظور القانون الطبيعي وحده؛ ويعدّها راولز في الواقع تعبيراً عن تصور متوافق مع تعددية المذاهب «المعقولة»، بما في ذلك القانون الطبيعي. وهناك مصادفة بين حق الشعوب والقانون

الطبيعي -الذي يعدّه راولز «طوعيا»- فيما يتصل بمشروعية حرب الدفاع عن النفس وحدها، ولكن ليست هناك مصادفة فيما يتصل بتصريف أمور الحروب.

وفي الواقع إذا كان القانون الطبيعي المسيحي يستبعد بأي حال قتل الضحايا الأبرياء (باستثناء الحالة التي يكون فيها ذلك نتيجة غير مقصودة وغير مباشرة لهجوم مشروع على هدف عسكري)، فإن قانون الشعوب يسمح «باستثناء» حالة الطوارئ القصوى (*supreme emergency exemption*)التي يمكن فيها تسويغ فقدان الضحايا الأبرياء، بالنظر إلى «النتائج الإيجابية الجوهرية» [617] (*substantial good*) وبالتأكيد ليس «المكاسب الهامشية المشكوك فيها» (*doubtful marginal gain*).

4. المجتمعات المحرومة: العدل والثقافة السياسية في قانون الشعوب

إذا كانت حرب الدفاع عن النفس مسموحاً بها تجاه «الأنظمة الخارجة على القانون»، فهناك واجب المساعدة تجاه «المجتمعات المحرومة». وهذا المنظور الذي يؤسس عليه راولز التزام المساعدة لا يتمثل في حماية حقوق الإنسان، بقدر ما هو منظور تأكيد العدالة في المجتمعات المحرومة فعلياً.

وقد تناول راولز على وجه الخصوص أطروحات أمارتيا سين (Amartya Sen) [618] الذي رأى، فيما يتعلق بالمجاعات، أن الأسباب لا تكمن في نقص الغذاء، بل في عدم قدرة الحكومات على التوزيع المناسب للموارد الغذائية المتاحة. ويخلص راولز إلى أن ازدهار الشعوب المتقدمة ينبع من الثقافة السياسية والمؤسسات التي نتجت عنها، وليس من الموارد المتاحة.

وكذلك يخلص إلى أن احترام حقوق الإنسان ينتمي إلى هذه الثقافة. فقد أسهمت حماية حقوق الإنسان، ولا سيما حقوق المرأة، من خلال رفع مستوى التعليم، في الحد من النمو السكاني؛ ومِنْ ثَمَّ منع خطر المجاعة (كما حدث في ولاية كيرالا الهندية). ومثل هذه الأطروحات هي التي تدعم رفض الأسباب التي تدعو إليها بعض الأديان لحرمان النساء من حقوقهن، من خلال الزعم بالحاجة إلى الحفاظ على هويتهن وبقائهن.

ولتطوير موقفه، يقارنه راولز بالأطروحات التي يدعمها شارل بايتز (Charles Beitz). الذي اقترح مبدأ التوزيع العالمي للحد من عدم المساواة بين الشعوب. وقد أكد هذا المؤلف بأنه نظراً إلى أنّ رفاهية البلدان تنبع من الموارد المتاحة، يقتضي مبدأ العدالة التوزيعية العالمية أنه من أجل الحد من التفاوت، يجب إعادة توزيع الفوائد المتأتية من هذه الموارد الكبرى المتاحة على الشعوب الفقيرة [619].

بل على العكس من ذلك، يقول راولز إن الالتزام بتقديم المساعدة يمارَس «إلى أن تتمكن كل المجتمعات من تحقيق مؤسسات أساسية عادلة أو ليبرالية أو لائقة» [620]. وهو يقترح مبدأ

المساواة العالمية الذي ينبغي بموجبه إنشاء صندوق دولي لإدارة عائد عام، يتألف من الموارد التي ينبغي لكل مجتمع متقدم أن يدفعها للصندوق.

ويدرك راولز أنه اتخذ موقفاً يحتمل أن يبدو انفرادياً، أي إمكانية منح المساعدة مقابل اعتماد الثقافة السياسية للبلدان المتقدمة. وهو يجيب على نفسه بأنه لم يقترح سوى المبادئ الموضوعية لقانون الشعوب بناءً على معيار المعاملة بالمثل، الذي يمثل أساس القبول المتبادل بين المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية، التي لا يُطلب منها بالتأكيد التخلي عن مفاهيمها الدينية.

وهكذا نصل إلى خلاصة فكر راولز، فنراه مقتنعاً بأنه صاغ «يوتوبيا واقعية» تتماشى مع فكر كانط. ومثل كانط، يحدد راولز أيضاً شروط إمكانية قيام مجتمع الشعوب في تأكيد: الديمقراطيات الدستورية، على أساس تعددية معقولة، يعبر عنها في مجال «العقل العام» الذي تتواجه فيه سلسلة معقولة من المفاهيم السياسية للعدل والعدالة.

وعلى هذا الأساس، يكون «السلام الديمقراطي الليبرالي» ممكناً، والذي يعلو فوق العلاقات بين المجتمعات الجيدة الترتيب الليبرالية أو الهرمية، التي لا تشن حرباً والتي لا تستطيع إلا أن تشن حرباً من أجل الدفاع عن النفس فقط، أو للدفاع عن شعوب ليبرالية، أو «هرمية معتدلة» أخرى.

إن القدرة على التفكير في مثل هذا النظام العالمي، وإمكانية تحقيقه، هي التي يمكن أن تقودنا إلى العمل على تحقيقه. وخلاف ذلك، يستنتج راولز مع كانط: «إذا اختفت العدالة، فلا يعود هناك أي قيمة لعيش الإنسان على الأرض» [621].

5. انتقادات الواقعيين لأطروحات جون راولز

في النسخة الفرنسية من نص راولز لعام 1993 المخصص لقانون الشعوب، هناك أيضاً مقال شديد النقد بقلم ستانلي هوفمان (Stanley Hofmann)، على أساس الحجج الواقعية التقليدية، لعمل راولز.

ويميل هوفمان إلى الإشارة إلى أنه بعد سقوط النبوءة الليبرالية (التي كانت تهدف إلى تحقيق نظام للتعاون بين الدول)، والمذهب الماركسي الذي زعم أن ثورة البروليتاريا من شأنها أن تؤدي إلى نهاية شكل الدولة، ظهرت حتمية نشوء منظور «واقعي» يعلن عن أن الحاجة إلى النظام تفوق الحاجة إلى العدالة [622].

إن راولز على العكس من ذلك - كما يقول هوفمان - هو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي يحاول تطبيق «نظرية مثالية» على نظام العلاقات الدولية: فمن تطبيق النظرية على المجتمع الدولي القائم، لا بد أن تأتي المبادئ التوجيهية اللازمة لإصلاحه.

ومع ذلك يسلط هوفمان الضوء على ما يعدّه نقاط ضعف في منهج راولز. أولاً، يشير إلى أن المجتمع الدولي لا يتكون من الشعوب بقدر ما يتكون من الدول والأفراد، ومن ثم لا يلزم عقد واحد فقط، بل ثلاثة عقود على الأقل: 1) «العقد العالمي» الذي يحدد حقوق الأفراد والتزاماتهم، بصرف النظر عن انتمائهم لشعوبهم، والذي ينبغي له إنشاء المؤسسات التي يرغبون في الانتماء إليها: دولة عالمية، أو رابطة تعددية من الدول، إلخ. 2) عقد مبرم بين ممثلي الدول لتحديد مبادئ علاقاتهم. 3) عقد بين الأفراد والدول لحل المشكلات التي لا يمكن أن تُترك لمنطق السوق وحده.

ومن الواضح أيضاً لهوفمان أن نهج راولز لا يحمل كثيراً من التجديد بالمنظور الكانطي التقليدي. وهو يؤدي حتماً إلى مدينة فاضلة، أو اتفاق على عدد أدنى من المبادئ التي يمكن التوصل إلى توافق في الآراء بشأنها عن طريق التقاطع. لكن هذا التفسير في رأيه يترك العديد من المشكلات دون حل.

حيث يقول راولز: إن المجتمعات «الجيدة النظام» تستطيع شن حرب على الأنظمة الخارجة على القانون، في حالة الهجوم على المجتمعات الليبرالية أو المجتمعات الهرمية، أو في حالات خطيرة من انتهاك حقوق الإنسان لسكانها. ولكن كيف يمكن تعريف «الحالات الخطيرة»؟ وعلاوة على ذلك: هل التدخل العسكري مسوّغ عندما تنتهك حقوق الإنسان في سياق حرب أهلية؟ وأيضاً: ما نوع المساعدة التي يجب أن تمنحها الدول الغنية للدول الفقيرة؟ وكيف يتم تقديم مرتكبي الجرائم الدولية للعدالة؟

وأخيراً إذا كان التقيد بالمبادئ الصحيحة يستند إلى الطاعة التامة في كتابه «**نظرية العدالة**» [623]، على العكس من ذلك، في العلاقات بين الدول، عدم الطاعة منصوص عليه في نظام العلاقات الدولية. إن الانتهاك المحتمل للالتزامات بموجب الاتفاقيات بين الدول قد يؤدي إلى حروب تجارية وانتهاكات لحقوق الإنسان: ولا يجوز أن تفشل «النظرية المثالية» في معالجة هذه المشكلات.

وينسب هوفمان إلى النظرية المثالية غموضاً مستمداً من النهج الذي يتبعه راولز، أي من تحديد مبادئ عالمية تُستخدم معياراً توجيهياً لتحقيق حالة من السلام في العلاقات الدولية. لكن الاقتراح النهائي الذي اقترحه هوفمان يبدو غير مرضٍ بالقدر نفسه. في الواقع انتهى به الأمر إلى تبني المنظور الذي اتبعته جوديث ن. شكلار (Judith N. Shklar) والذي أطلق عليه «ليبرالية الخوف» [624] التي تهدف إلى حماية الأفراد من القسوة والقهر والخوف. ولكن هل يمكن أن تصبح هذه التجربة العاطفية المشتركة بين الأفراد أساساً لنظام جديد للعلاقات بين الدول؟

الفصل العاشر

الإسلام والحقوق:

المواثيق الإسلامية والمواثيق العربية لحقوق الإنسان

1. المبادئ الأساسية للمفهوم الغربي للحقوق

يمكن العثور على اللحظة المركزية في تاريخ حقوق الإنسان في التقاليد الغربية، في المدة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، عندما تم تدريجياً فقدان الأساس الديني للحقوق، وتم تبني أساس قانوني طبيعي - عقلاني، تم بموجبه النظر إلى الحقوق على أنها حقوق «طبيعية» للإنسان. وفي هذا تشكلت عملية علمنة الحقوق. لكن هذا التحوّل الحاسم لم يحدث في العالم الإسلامي.

ففي العالم الغربي، وبعد عصر الثورات التي شهدها في نهاية القرن الثامن عشر، كان هناك عصر النزعة القانونية الوضعية، الذي رفض مفهوم الحقوق الطبيعية لصالح اليقين المتمثل في القانون الوضعي، وأخيراً تم فرض الأساس الدستوري للحقوق بشكل قاطع.

ومع ذلك ظهر مفهوم «القانون الطبيعي» [625] مرة أخرى بمناسبة صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولكن خلال الأعمال التحضيرية للإعلان، نشأت اختلافات عميقة مع بعض كبار ممثلي العالم الإسلامي.

2. الأعمال التحضيرية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 و«صدام الحضارات»

جاءت نتائج التصويت على إعلان 1948 على النحو التالي: 48 صوتاً مؤيداً وامتناع 8 أعضاء عن التصويت. وصوتت الدول العربية على هذا النحو: 4 دول مؤيدة (مصر والعراق ولبنان وسوريا) وامتنعت دولة واحدة (المملكة العربية السعودية)؛ ولم يكن «اليمن» حاضراً وقت التصويت. كما أيدت أصوات دول غير عربية أخرى، ولكن بأغلبية إسلامية (إيران وتركيا وباكستان وأفغانستان) [626]. وقد عبّر امتناع المملكة العربية السعودية عن التصويت وغياب اليمن عن معارضة كبيرة للنص الذي كان يتعارض مع مبادئ الإسلام [627].

وقد تجلت هذه التوجهات بوضوح خلال الأعمال التحضيرية لنص الإعلان. وهكذا في أثناء مناقشة المادة 14 من المسودة التحضيرية (لاحقاً المادة 16 في النص النهائي)، وتتعلق بالحق في عقد الزواج بحرية، لَحِظ «البارودي» ممثل المملكة العربية السعودية، أن عبارة «الرجال والنساء في سن الرشد» لا تعني بالضرورة «من سن الرشد وفقاً للقانون»، أي «إنهم في سن مناسبة وفقاً للقانون» في البلدان المختلفة [628]. لذلك اقترح أن يتم توضيح هذا المعنى وأن يتم إحلال عبارة «متى أدركا سن البلوغ» مكان «أدركا السن القانوني لعقد الزواج»، أي «السن التي ينص عليها القانون لعقد الزواج». واقترح أيضاً تقييد نطاق هذا التعبير بعبارة «في داخل كل بلد»، بقصد تفعيل احترام الترتيبات القانونية للنظم القانونية المختلفة، وخاصة في الدول الإسلامية.

كما طرح الجزء الثاني من التعديل الذي يسعى إلى الاستعاضة عن صيغة «الحقوق المتساوية في علاقة الزواج» بعبارة «جميع الحقوق المنصوص عليها في قوانين بلدانهم بشأن الزواج». وفي المناقشة التي أعقبت التعديل، زعمت ممثلة المملكة المتحدة أن اقتراح المملكة العربية السعودية أسقط فكرة المساواة في الحقوق بين الرجال والنساء.

وعلاوة على ذلك، ذكر الوفد الهولندي بأن التعديل كان يمكن أن يؤدي إلى إمكانية السماح للدولة، بأن تخضع كلاً من الحق في الزواج والحق في تأسيس أسرة لقيود غير مقبولة.

وقال ممثل المملكة العربية السعودية إن بلده لا يرفض فكرة المساواة بين الرجل والمرأة، ولكنه ذكر أنه «يجب تقويم حقوق الرجل والمرأة في الزواج من حيث الكيف وليس من حيث الكم. وأضاف أن هذا هو السبب وراء تحديد الحقوق الخاصة بكل جنس بوضوح في جميع القوانين المدنية. هناك حقوق معينة متطابقة للرجل والمرأة: وحقوق أخرى لا تتطابق بسبب عوامل بيولوجية، ولأنها تتعلق بمجالات النشاط والمسؤولية التي لا يمكن أن تكون هي نفسها لدى الرجل والمرأة» [629]. كما أكد أن غالبية واضعي مشروع الإعلان لم يأخذوا في الحسبان إلا المعايير التي تعترف بها الحضارة الغربية، وتجاهلوا غيرها من الحضارات القديمة التي اجتازت مرحلة التجريب، والتي أثبتت مؤسساتها، مثل الزواج، حكمتها على مر القرون. وهكذا وجدت اللجنة نفسها حائرة بين خيارين، فلم يكن في إمكانها إعلان تفوق حضارة ما على حضارة أخرى، ولا كان بإمكانها وضع معايير موحدة لجميع دول العالم [630].

لذلك سمح وفد المملكة العربية السعودية لنفسه بالإصرار على التعديل الذي طرحه، لأنه يعتقد أنه يجب احترام جميع تقاليد الزواج في كل بلد على قدم المساواة. ولكن التعديلين المقترحين من المملكة العربية السعودية تم رفضهما. وعلى هذا يُعطي تحليل محتوى المناقشة التي دارت في اللجنة في أثناء العمل التحضيري لإعلان 1948 لمحةً واضحة للغاية لعناصر «صدام الحضارات» الواضح.

وذلك بصفة خاصة عند مناقشة المادة 16 من مشروع الإعلان (المشار إليها فيما بعد بالمادة 18) التي تتعلق بالحق في حرية الفكر والضمير والدين، الذي ينص أيضاً على حرية تغيير الدين. وفيما يتعلق بهذه النقطة أيضاً، تم فتح نقاش حاد بشكل خاص مع الدول الإسلامية، لأنها تستبعد الحق في تغيير الدين. وفي هذا الصدد، كانت المواجهة مع الدول الغربية خشنة بشكل واضح. واقترح ممثل المملكة العربية السعودية استبعاد هذا الحق من المادة الخاصة بحرية الدين. ولَحِظ أنه يكفي ضمان حرية الفكر والضمير والدين، وضمان حق الفرد في تغيير رؤيته للعالم وتغيير مبادئ ضميره، وتساءل بالتالي: هل أعضاء اللجنة غير خائفين، وهم يناقشون المسألة الدقيقة المتعلقة بحرية الفكر والضمير، من مواجهة أيديولوجياتهم السياسية المختلفة؟

وبعد شرحه لأسباب التعديل، صاغ لائحة اتهام دقيقة، وأشار إلى أن هذه الجملة كانت وما تزال تستخدم في مصلحة التدخلات السياسية الأجنبية، التي تحاول أن تظهر كأنها حملات تبشيرية، رافضاً هذه النقطة؛ لأنها تبدو موقفاً متسامحاً مع الردة التي سببت الكثير من الحروب، وسفك الدماء على مدار التاريخ. وعلى هذا كان الهدف الحقيقي للحملات الصليبية الدموية - التي لا مسوغ لها، والتي شُنّت باسم الدين - اقتصادياً وسياسياً لاكتساب الحيز الحيوي للفائض السكاني في أوروبا. وكذلك أدت الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت إلى مقتل ملايين الأشخاص، الذين ينتمون إلى ديانتين مختلفتين قليلاً في أوروبا [631].

لقد استدعى ممثل السعودية مرة أخرى قضية «صراع الحضارات»، مذكّراً كيف «زعمت مجموعات معينة من الناس، عبر التاريخ، أنها شعب الله المختار، أو أنها تنتمي إلى دين أسمى لمجرد أنها كانت أقوى من جيرانها الذين يعتنقون ديناً مختلفاً» [632]. وأضاف أنه يجب على المؤمنين بالله أن يعترفوا بأن جميع البشر متساوون أمام الله بغض النظر عن دينهم.

لذا دعا اللجنة إلى جعل الإعلان عالمياً بحق عن طريق حذف جميع الأحكام التي يمكن أن تُستخدم ذريعةً لتأجيج الكراهية والتشجيع على الخلافات الخطيرة في الرأي.

وبينما أعلنت تركيا ولبنان تأييدهما لصياغة المادة التي اقترحتها اللجنة، أيدت دول إسلامية أخرى مواقف المملكة العربية السعودية. وهذا في الحقيقة ما أعلنه ممثلو العراق وسوريا. كما برز خلال المناقشة الصدام بين الدول الإسلامية والقوى الاستعمارية الغربية، وهذا ما ألمح إلى معارضة العالم الإسلامي لمفهوم الحقوق بحسبانه تعبيراً عن أيديولوجيا الدول الغربية التي مارست

الهيمنة الاستعمارية. وفي الواقع سأل بارودي ممثّلَ فرنسا «هل كانت حكومته قد تشاورت مع السكان المسلمين في شمال إفريقيا والأراضي الفرنسية الأخرى قبل قبول هذا النص، أو كان قد تقرر فرضه بشكل تعسفي؟» وبالطريقة نفسها سأل «المملكة المتحدة وبلجيكا وهولندا هل كانوا لا يخشون الإساءة إلى المعتقدات الدينية للمسلمين الذين خضعوا لسيطرتهم بفرض هذه المادة» [633]. كما ذكّر ممثل لبنان بأن 40% من اللبنانيين مسلمون. وسأله: هل كان قد حصل على تفويض من هذه الفئة من السكان بالموافقة على المادة 16 من مشروع الإعلان؟ وأخيراً التفت إلى ممثل الصين، الذي رأى أنه ينبغي إعطاء المبشرين فرصة عدم تكرار أخطاء الماضي، وبينما قال: إنه لم يشكك في النزاهة العالية لمعظم المبشرين، أعلن أنه كان يخشى أن العديد منهم ما زالوا أدوات لبعض القوى السياسية الأجنبية.

كما طرح المندوب السوري الملحوظات الانتقادية نفسها التي أدلى بها المندوب السعودي فيما يتعلق بالقوى الاستعمارية، مشيراً إلى أن «الشعب السوري يتذكر السياسة القمعية التي مارستها الحكومة الفرنسية خلال المدة التي خضعت فيها البلاد للانتداب الفرنسي، مقتنعاً بأن السياسة القمعية نفسها كانت تمارَس في شمال إفريقيا» [634]. وأخيراً أعلن ممثل أفغانستان أنه يصوت ضد الحق في تغيير الدين، لأن الأسباب التي أشار إليها ممثل المملكة العربية السعودية جاءت «وفقاً للمعتقدات الدينية لبلده ومبادئ النظام الاجتماعي المعترف بها هناك»؛ لذلك تحتفظ أفغانستان «بالحق في الامتثال للقوانين الإسلامية فيما يتعلق بهذه المسألة» [635]. والتعديل المقترح من المملكة العربية السعودية، التي استبعدت الحق في تغيير الدين، تم رفضه بأغلبية 22 صوتاً مقابل 12 وامتناع 8 أعضاء عن التصويت [636]): وكشفت نتيجة النقاش العلنيّ عن عدم قابلية التوفيق بين المفهوم الإسلامي للحقوق مقارنة بالتقاليد الغربية.

وقد كان موقف الدول الإسلامية تجاه اتفاقي الأمم المتحدة لعام 1966 المتعلقين بحقوق الإنسان مختلفاً. فقد تم قبولهما بالإجماع من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، ولكن يجب عدم افتراض أن الدول الإسلامية قد تبنت المفهوم العالمي لحقوق الإنسان الذي دعت إليه الأمم المتحدة. فمن الضروري في الواقع التمييز بين تبني المواثيق والمصادقة عليها وتطبيقها بشكل فعال.

وإنّما يكمن السبب الرئيس للموافقة على الاتفاقين في أنه قد حُذف أكثر النقاط تناقضاً مع العالم الإسلامي، ولا سيما الحق في تغيير الدين، الذي لا يظهر في المادة 18 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المتعلق بالحق في حرية الفكر والضمير والدين [637].

على أن تطبيق المعاهدتين أثار العديد من المشكلات المتعلقة بصعوبة التوفيق بين الشريعة الإسلامية، ومعايير الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. وعلى هذا فقد أبدت الجزائر على سبيل المثال تحفظات، أو بالأحرى «بيانات تفسيرية» فيما يتصل بالمادة 23 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق

المدنية والسياسية، بشأن الحق في الزواج وتأسيس أسرة، مع تأكيد أنه لا ينبغي له على أية حال «الاعتداء على الأسس الجوهرية للنظام القانوني الجزائري» [638].

وتقودنا هذه الأطروحات الموجزة إلى تأكيد أن عالمية حقوق الإنسان كانت تعني في العالم الإسلامي وجوب الاهتمام بإعلانها وليس بتطبيقها [639].

3. المنظور الإسلامي والمنظور العربي لحقوق الإنسان

إن الوعي بالتناقض مع المفهوم الغربي المعبّر عنه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 والتحفظات على المواثيق الدولية لعام 1966 كانا مصدرَ مشاريع قوانين الحقوق في العالم العربي الإسلامي [640].

وفي الواقع خاضت جامعة الدول العربية [641]، ومنظمة المؤتمر الإسلامي [642] عملية واسعة النطاق لإضفاء الطابع الرسمي على الحقوق، وإعلانها في العديد من الوثائق الدولية، ولكن الاختلافات بين المنظورين النظريين بدت مهمة جداً، لأن النصوص التي صاغتها منظمة المؤتمر الإسلامي مغايرة لنصوص جامعة الدول العربية فهي تعبّر بالأحرى عن توجه قائم على الوحدة العربية، وتميل إلى أن تكون من النوع العلماني [643].

4. الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان

في عام 1970، أصدرت حكومة المملكة العربية السعودية مذكرة استجابة لطلب من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، بالالتزام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ووافقت جامعة الدول العربية، بتقديمها المذكرة، على التوصية الصادرة عن لجنة حقوق الإنسان للأمم المتحدة وقرار المجلس الاقتصادي والاجتماعي رقم 1421.

وأكدت المذكرة بكل قوة المسافة غير القابلة للتجاوز بين المفهوم الإسلامي - الذي صيغ من وجهة النظر المحافظة في المملكة العربية السعودية - والمفهوم الغربي لحقوق الإنسان. في الواقع نقرأ في المذكرة أن أساس الحقوق في الإسلام يتمثل في العقيدة الإلهية، بينما في العالم الغربي يأتي هذا الأساس من خلال قانون الإنسان غير المستقر.

إن رفضنا - كما تقول الوثيقة - يعني بالأحرى: الإرادة الثابتة لحماية كرامة الإنسان وضمانها وصونها، دون تمييز من أي نوع بين البشر، بحكم العقيدة الإسلامية التي أنزلها الله، وليس بحكم التشريعات المستوحاة من الأطروحات المادية، ومِنْ ثَمَّ فهي عرضة للتغير المستمر. وترى

دولتنا أن سلطة العقيدة الدينية، المقبولة بحرية، أكبر وأكثر دواماً من سلطة القانون الذي تمليه الأطروحات المشروطة [644].

وتلي هذه الأطروحات أحكامٌ أخلاقية تنتقد الغرب بشدة، لأنها تحدد في الأساس المشروط والمادي للقانون الإنساني، الذي هو نتيجة لفقدان الإيمان بالله، سبباً رئيساً وراء «الاضطرابات والأخطاء التي نستطيع أن نراها اليوم في شباب البلدان المتقدمة» [645]، فضلاً عن زيادة الجريمة والانحرافات الاجتماعية.

ثم يحدد النص حقوق الإنسان على أساس الشريعة الإسلامية، أي الحقوق التي نص عليها القرآن: كرامة الإنسان، وحظر التمييز ضد إنسان آخر، والاعتراف بحرية الضمير، وحظر جميع الأضرار التي تلحق بممتلكات الآخرين وحياة الإنسان، وحرمة المسكن، وواجب كفالة التعليم لكل مسلم. وفي هذا الصدد، تؤكد المذكرة الطابع الحتمي لهذه الشروط التي تقترن - خلافاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - بأحكام تشريعية بهدف ضمان تطبيقها.

وأخيراً - ووفقاً للتعاليم الإسلامية - جاءت تحفظات تتعلق ببعض الحقوق في المفهوم الغربي، ولا سيما فيما له صلة بحق عقد الزواج بحرية، «دون أي قيد على العرق أو الجنسية أو الدين» (المادة 16 من الإعلان العالمي)، وتتعلق بالمادة 18 من الإعلان العالمي التي تنص على «حرية تغيير الدين أو المعتقد» وتتعلق أخيراً بالمادة 8 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الذي يعترف «بحق كل فرد في إقامة نقابات مع آخرين»، ووفقاً للوضع الساري في المملكة العربية السعودية بشأن إنشاء نقابات عمالية.

ويمكن أيضاً العثور على الرؤية الواردة في هذه المذكرة في وثائق أخرى، تشير صراحة إلى التقاليد الإسلامية.

ومن السهل أيضاً التعرف على هذا المنظور في الوثيقة الختامية للندوة الكويتية، التي عُقدت في ديسمبر 1980، بمبادرة من اللجنة الدولية للمحامين وجامعة الكويت واتحاد المحامين العرب. ونقرأ في الوثيقة أنّ حقوق الإنسان، التي اعترف بها الإسلام لأول مرة منذ أربعة عشر قرناً على الأقل، «ليست حقوقاً طبيعية، بل هدايا مقدسة تستند إلى أحكام الشريعة» [646]. إن المبادئ الأساسية التي تحكم حقوق الإنسان وتنظمها واردة في الواقع في القرآن والسنة.

وتولي الوثيقة اهتماماً خاصاً لمبادئ القانون الجنائي والإجراءات التي تهدف إلى تحقيق توازن بين مصلحة المجتمع وحماية الحقوق الأساسية للفرد. وترِد هذه المبادئ على النحو التالي: مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية، ومبدأ مشروعية التهمة والجزاء، ومبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية. كما تشير الوثيقة إلى أن الإسلام له استحقاق سَبْق تأسيس مستوى عالٍ من حماية الحقوق والحريات الشخصية للأقليات الدينية في الدولة الإسلامية. وأخيراً ففي «قانون حقوق الإنسان في

الإسلام» وفي إنشاء الضمانات السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المنصوص عليها في هذا القانون تم تحديد «الأساس المتين لممارسة فعالة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية وضمانها ضد كل انتهاك» [647].

وهذا التدوين لحقوق الإنسان من المنظور الإسلامي يظهر في بعض الوثائق المهمة مثل **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام**، الذي صاغه المجلس الإسلامي الأوروبي عام 1981، **وإعلان حقوق الإنسان في الإسلام** الذي تبنّته منظمة المؤتمر الإسلامي عام 1990.

إن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام الذي أعلن في باريس في 19 سبتمبر 1981 ليس بياناً قانونياً، لأنه جاء نتيجة موقف اتخذه «علماء المسلمين البارزون، وفقهاء القانون، وممثلو الحركات، وممثلو تيارات الفكر الإسلامي» [648]. وكانت نيتهم إبراز الأساس الديني للحقوق في الإسلام. فالبيان لا ينبع من قوة سياسية، ولا حتى من هيئات دولية؛ بل نشأ عن مطلب أخلاقي [649]، وهو الحاجة إلى إثبات جذور الحقوق بوضوح في الشريعة الإسلامية، وبهذا وضع مبادئ توجيهية دقيقة للسلوك الفردي في العلاقات المتبادلة واحترام المجتمع.

نقرأ في المدخل أن الله قد أعطى الإنسان، في القرآن، وفي سنة نبيّه، «إطاراً قانونياً وأخلاقياً دائماً، يسمح بإقامة العلاقات والمؤسسات الإنسانية وتنظيمها» [650]. لذلك نجد في القرآن والسنة المبادئ الفقهية والأخلاقية التي يجب أن تكون أساس حقوق الإنسان. وتمضي الوثيقة بعد ذلك ليؤكد واضعو الإعلان أنهم يعدّون أن من واجبهم إقامة «نظام إسلامي»، يكون فيه جميع البشر «متساوين، و«يولدون أحراراً»، وفيه «يقف الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء» وأن «أمهاتهم ولدتهم أحراراً» [651].

إنه النظام الإسلامي الذي يحتوي على المبادئ القانونية والأخلاقية القادرة على تأسيس المساواة بين البشر، وحريتهم ومساواتهم أمام القانون، أي الشريعة. وليس فيه ما نجده في التاريخ الدستوري الغربي من مساواة وحرية تنتميان إلى الجنس البشري بحكم الإنسانية المشتركة، والتي تم الاعتراف بها تاريخياً من القانون أولاً، ثم من الدساتير ثانياً. وهنا يظهر اختلاف عميق بين المفهومين المختلفين للحقوق. والواقع أن حقوق الإنسان لا تظهر في الإسلام تعبيراً عن القيم المطلقة (أي الاعتراف بالإنسانية المشتركة المتساوية)، بل بوصفها قيماً نسبية يجب أن تكون متوافقة مع مبادئ الشريعة الإسلامية [652]. فالمسافة الفاصلة عن الرؤية الغربية التي تعلن حقوق الإنسان أبعد من (وربما ضد) أي اعتراف ديني، وهو ما سنحلله هنا.

يخلص مدخل **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام**، بشكل متسق مع المقدمات المُعلنة، إلى أن حقوق الإنسان غير القابلة للانتهاك وغير القابلة للتصرف التي أعلن عنها البيان

«منصوص عليها في الإسلام». حيث يتضمن أساس الحقوق فـي الشريعة الإسلامية مفهوماً قانونياً دقيقاً لحقوق الإنسان.

وكما هو معروف، لا يوجد في الإسلام التمييز الغربي التقليدي بين القانون الخاص والقانون العام، والقانون المدني، والقانون الجنائي، وكثير من الموضوعات التي تدخل ضمن فروع القانون هذه. وعلاوة على ذلك، تظهر في بعض فروع القانون، في القانون الجنائي مثلاً، فروق محددة، لا سيما حق الله الذي يوضع في مقابل حق الإنسان [653]. ومصطلح الحق يعني أيضاً «الحقيقة التي توضع في مقابل «الباطل»، وهو اسم من أسماء الله. ولا يوجد شيء في هذا المصطلح يمكن أن يشير إلى المفهوم الغربي للحقوق الذاتية.

وعلى العكس من ذلك، يرتبط تصور الحق الذاتي في القانون الإسلامي ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الواجب. الله وحده له الحقوق. تتحول حقوق الله إلى واجبات للإنسان فيما يتعلق بالقدرة الإلهية المطلقة [654]. كما أن الحق الذاتي متأصل في نسيج المعاملة بالمثل، وله جذوره في المجتمع المحلي. وعلى هذا، وبما أن الحق «مجتمعي ورباني، فلا يجوز للفرد أن يكون المؤسس، بل حتى من له سلطة» [655]. وهنا نصل إلى النقطة الفاصلة بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي للحقوق. فالحق في التقاليد الغربية ينتمي إلى الإنسان بوصفه إنساناً، ويعرف بهذه الصفة، أو يمنحه القانون إياه. في التراث الإسلامي، يستند حق الفرد إلى «حق الله». وربما يمكن القول بأن مفهوم الحقوق الذاتية في **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام** يماثل المفهوم الطوعي للتقليد الغربي للقانون الطبيعي الطوعي، أي مذهب القانون الطبيعي، الذي يشير إلى النظام المنشَأ بواسطة الإرادة الإلهية [656].

ومِنْ ثَمَّ لا يمكن منح الحق الشخصي إلا على أساس «حق موضوعي». ويميز هذا المنظور أيضاً المفهوم الإسلامي عن النهج الذي نفهم من خلاله أحد المبادئ الأساسية لمفهوم الحقوق الذي تطور في الغرب، أي مبدأ التسامح. وقد كان فقدان الأساس الديني للحقوق، وفصل الكنيسة عن الدولة هو الذي دفع الغرب إلى الاعتراف بالحرية المتساوية لكل شخص في اعتناق معتقداته الدينية بحرية. بل إن الأمر على العكس من ذلك، **فالبيان العالمي عن حقوق الإنسان** في الإسلام ينصّ في المادة الثانية عشرة على حق كل شخص في التعبير عن «أفكاره وقناعاته»، ولكن «في الحدود التي تنص عليها الشريعة» [657]. باختصار: لا يتم الاعتراف باستقلال الضمير الأخلاقي للفرد، بل يستند إلى أخلاق موضوعية وجماعية.

يمكن التّعرف على أساس الحقوق الذاتية في الشريعة من خلال التّصور الذي يغلب على جميع مواد **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام**. ويمكن القول: إن هذا البيان يحتوي على جميع الحقوق المنصوص عليها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، ولكن على أسس مختلفة. وهكذا تتوافق المادة السابعة (حول: «الحق في الحماية من التعذيب») مع المادة 12 من

إعلان 1948 والمادة الحادية عشرة (بشأن «حق اللجوء») تتوافق مع المادة 14 من الإعلان. المادة 1 (عن «الحق في الحياة») تتوافق مع المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكن مع اختلاف وجهات النظر التي يتم من خلالها التعبير عن هذا الحق: فيقر البيان في الواقع أن الحياة البشرية «مقدسة ولا يجوز لأحد أن يعتدي عليها»، وأنه «لا ينبغي أن يتعرض أحد للأذية أو الموت»، ولكنه يضيف أيضاً: «إلا بسلطان الشريعة». يجد الحق في الحياة قيداً هنا في تعاليم الشريعة، وهذا يعني أنه يمكن الاعتراف بحقوق الإنسان حتى النقطة التي لا تتعارض فيها مع التشريع القرآني، والتعاليم المستمدة من السنة. من هذا المنظور وعلى هذا الأساس يقرُّ البيان بجميع الحقوق: المدنية (التي لا تختلف عن «حقوق الإنسان»)، والسياسية والاجتماعية.

إن الحقوق السياسية تتمثل أساساً في الحق الممنوح لـ «كل فرد في المجتمع» (الأمة) في ممارسة وظيفة عامة، والاعتراف بحق الشعب في اختيار حكامه وفقاً لمبدأ التشاور الحر (الشورى)، والذي يمثل أساس العلاقات الإدارية بين الحكومة والشعب (المادة 11) [658].

والحقوق الاجتماعية مذكورة في المادة 18 التي تعترف بالحق في الوفاء بالاحتياجات الأساسية (الغذاء والسكن والملابس والتعليم والرعاية الطبية)، وفي المادة 17 التي تقر بحماية العمال بالاعتراف بأجور عادلة والحق في راحة كافية، ولكنها لا تذهب إلى حد إعلان الحق في العمل.

ويختتم البيان، في الصيغة الفرنسية، من خلال عدد من الأطروحات التفسيرية، التي توضح أن كل حق من الحقوق المعلنة ينطوي على التزامات مقابلة، وأن التمتع بالحقوق لا يمكن أن يتحقق إلا في الحدود التي وضعتها الشريعة من أجل احترام «المتطلبات العادلة للأخلاق، والنظام العام والرفاه العام للمجتمع (الأمة)» [659]. وهكذا نحن أمام حالة «أسلمة لحقوق الإنسان»؛ أي تفسير الحقوق وفق مبادئ القرآن والسنة. ومِنْ ثَمَّ اختلاف المفاهيم بين التقاليد الغربية والإسلامية واضح: فالحقوق الذاتية التي تعلنها الإعلانات الغربية يجب أن تترجم في الإسلام إلى «حقوق الشخصية المعنوية» والحقوق الاجتماعية إلى «الفرد في المجتمع» [660].

وفي عام 1990، وضعت منظمة المؤتمر الإسلامي إعلاناً لاحقاً لحقوق الإنسان في الإسلام، من قبل هيئة رسمية شملت وزراء الخارجية.

وقد أكَّدَ **إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام** عام 1990 على التوجهات التي أكدها **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام** عام 1981. ويُعرِّف الإعلان المجتمع الإسلامي بأنه لـ «الأُمة الإسلامية التي جعلها الله خير أمة» وجعل دور هذه الأمة «هداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتناقضة، وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة» [661].

ويحدد هذا الإعلان أيضاً، في المادة 24، أن الحقوق والحريات المعلنة «تخضع للأحكام الواردة في الشريعة الإسلامية»، ووفقاً لهذا الإعلان من الضروري التوافق مع الشريعة، يرد في المادة 2، الحق في الحياة «ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضٍ شرعي» والحق في السلامة البدنية التي «لا يجوز المساس بها بغير مسوغ شرعي».

المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية، وفقاً للمادة 6، ولكن بما يتفق مع التعاليم الإسلامية؛ فإنّ «على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها»، وأيضاً: للآباء ومن بحكمهم، الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم [...] في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية» (المادة 7، الفقرة 2).

ويُعرَّف الإسلامُ بأنه «دين الفطرة»، ولا يجوز محاولة تحويل المسلمين إلى ديانات أخرى، أو حثهم على الإلحاد (المادة 10). كما يجب أن تتجلى حرية الفكر ضمن الحدود التي تحددها مبادئ الشريعة الإسلامية (المادة 22).

وباختصار: تم التأكيد مجدداً على مفهوم «الكائن المجتمعي»، الذي يجب أن تكون حقوقه متفقة ومتوافقة مع الشريعة.

5. الإعلانات العربية لحقوق الإنسان

يبدو المنظور العربي للإعلانات حول حقوق الإنسان مختلفاً تماماً عن المنظور الإسلامي، لأنه يعبّر عن توجه علماني يميل إلى السماح بتقارب فعال مع التقاليد الغربية. أيضاً فيما يتعلق بإعلانات الحقوق العربية، يمكن التمييز بين الوثائق الحكومية وغير الحكومية.

ومن الأمثلة على هذا التصنيف الثاني مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعوب في العالم العربي. الذي تم إعداده في ديسمبر 1986، في سيراكوزا، بالمعهد الدولي العالي للعلوم الجنائية. وشارك في العمل التحضيري 66 شخصية عربية من 12 دولة عربية.

ويتخذ مشروع ميثاق الحقوق مرجعاً أساسياً، كما جاء في مقدمته، «القيم والتراث والتاريخ والحضارة والمصالح التي كرم الله أرضها، بأن جعلها مهد الرسالات السماوية» [662].

في مجال الحقوق المدنية، تم الاعتراف بحق «حرية العقيدة والفكر» (المادة 9) و«الحق في حرية الرأي والتعبير» (المادة 10) دون أي قيد من جانب الشريعة. كما تقدم الوثيقة اقتراح إجراءات لضمان حقوق الإنسان: اللجنة العربية لحقوق الإنسان (المواد 50-54) والمحكمة العربية لحقوق الإنسان (المواد 55-61).

وأخيراً ينبغي تأكيد أن مشروع ميثاق الحقوق هذا يؤكد من جديد - في الديباجة - «مبادئ الأمم المتحدة، وشرعة حقوق الإنسان الدولية» [663].

وقد وردت هذه التوجهات نفسها في وثيقة رسمية تمثل العالم العربي، وهو مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، الذي وضعته جامعة الدول العربية عام 1993. وتؤكد هذه الوثيقة أيضاً مركزية الأمة العربية، وإيمانها بالإنسان «الذي أعزّه الله منذ بدء الخليقة، وبأن الوطن العربي مهد الديانات، وموطن الحضارات ذات القيم الإنسانية السامية، التي أكدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والمساواة» [664]. والمشروع يمكن التعرف عليه كذلك من خلال مبادئ ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الانسان، وكذلك في العهدين، الأول لعام 1966، وهو الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وهذا يكشف عن تقارب كبير مع المفهوم الغربي للحقوق. بيْدَ أنه قبل تقديم المشروع إلى مجلس الجامعة العربية للموافقة النهائية عليه، تبنّى مؤتمر وزاري عربي لحقوق الإنسان في ديسمبر 1993 إعلاناً عربياً جديداً بشأن حقوق الإنسان، كما قبل العديد من المبادئ التوجيهية الإسلامية التقليدية، من إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام عام 1990 [665].

وهكذا يعترف الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي تبنّاه مجلس جامعة الدول العربية في القاهرة في عام 1994 - بالإضافة إلى الإعلان العالمي لعام 1948 ومواثيق عام 1966 - بالمنظور التقليدي لإعلان حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

ويناشد ميثاق القاهرة الأمة العربية التي قرّر أنها «مهد الأديان» و «أصل الحضارات التي أكدت حق الإنسان في حياة كريمة على أساس الحرية والعدالة والسلام». فالأمة العربية مكلفة بمهمة تحقيق مبادئ الأخوة والمساواة التي أعلنتها الشريعة الإسلامية، و«الديانات السماوية الأخرى» [666].

إن إرساء أسس الهوية العربية فـي القومية - وليس الإسلام - يسمح لنا بتصـور إمكانية التعايش بين الأديان التوحيدية الكبرى، ويفتح الطريق أمام البحث في المبادئ المشتركة بينها. ومن المؤكد أن هذا المنظور تجديدي للغاية، يرسي الأسس لتوافق مشترك في الآراء بشأن حقوق الإنسان، وتماشياً مع هذا المنظور، لا يؤسس ميثاق القاهرة أية حقوق على الشريعة [667]. لذلك فهو يعترف دون قيود بحرية العقيدة والفكر والرأي لجميع الأفراد (المادة 26)، وكذلك حرية العبادة (المادة 27)، وحق الأقليات في التمتع بثقافتها الخاصة (المادة 37).

ومع ذلك يعترف الميثاق بإمكانية تقييد ممارسة الحقوق لأسباب تتعلق بحماية أمن الاقتصاد الوطني، أو لحماية النظام العام، والصحة العامة، والأخلاق (المادة 4). كما أن الميثاق لا يعترف بعقوبة الإعدام إلا في حالة الجرائم البالغة الخطورة (المادة 10) ويدخل قيوداً على تنفيذ العقوبة، تكشف هذا الحضور القوي للتقاليد الإسلامية، ألا وهي المادة 12، التي تستثني الطفل دون سن 18 عاماً، ولدى النساء الحوامل «حتى الولادة» أو المرضعات، ولكن فقط حتى «سنتين بعد تاريخ الولادة» [668].

وما تزال هناك بعض الأطروحات التي تفرض نفسها، أولها أن ميثاق القاهرة يدخل بعض الحقوق التي تنسجم تماماً مع مواثيق الأمم المتحدة. المواد المذكورة أعلاه بشأن حرية الفكر (المادة 26) والدين (المادة 27) تتوافق مع المادة 18 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية؛ والمواد 29 و30 و31 و32 من الميثاق، التي تعترف بالحق في العمل، والحق في تكوين النقابات العمالية، تتوافق مع المواد 7 و 8 و 9 من الميثاق الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

كما يجب تأكيد أن الميثاق يقدّم بعض الضمانات للتمتع بالحقوق. أولاً: بمنع دول الميثاق من تطبيق القيود على الحقوق، على سبيل المثال، اتخاذ ذريعة أن دولة أخرى تعترف بها بدرجة أقل (المادة 3ب). ثانياً: من خلال النص على تشكيل لجنة خبراء، مهمتها إرسال تقرير دوري عن درجة احترام الحقوق إلى اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان، المنشأة في جامعة الدول العربية عام 1968 (المادة 41) [669].

ومع ذلك يجب أن نتذكر أنه لم يصدر بيان عام 1990 ولا ميثاق القاهرة لعام 1994، وهو ما يدل على تعدد المواقف القائمة في العالم الإسلامي، وتباينها فيما يتعلق بحقوق الإنسان وأشكال الحكم [670].

6. محاولات تحديث الميثاق العربي

مع أن الميثاق العربي لعام 1994 كان نصاً توفيقياً، فهو يحتوي على عناصر مبتكرة للغاية، تتصارع مع المنظور الإسلامي التقليدي للعديد من الدول العربية [671].

وقد تأثر هذا الوضع الخلافي في العالم العربي لاحقاً بالإطار الدولي المتغير وتداعيات 11 سبتمبر والمبادرات المتزايدة للعديد من المنظمات غير الحكومية للدفاع عن حقوق الإنسان. وفي هذا السياق أصدر مجلس جامعة الدول العربية قراراً في 23 مارس 2003 [672]، يطلب من اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان تحديث الميثاق العربي، أي جعله متماشياً مع المبادئ الدولية المعمول بها بشأن حقوق الإنسان. وتقديراً للتفويض الممنوح لها، قدمت اللجنة العربية الدائمة نصاً نهائياً لتحديث الميثاق في يناير 2004.

وفي الاجتماع الذي دعا إلى عرض الميثاق العربي الجديد لحقوق الإنسان، أوضح الأمين العام لجامعة الدول العربية السيد عمرو موسى معنى «تحديث» الميثاق، موضحاً أن الدول العربية لديها مهمة حاسمة «لتطوير مجتمعاتهم، بغرض وضعها في مفترق طرق العالم الحديث [...] يجب ألا يغير العرب أسس تفكيرهم، أو نظام القيم لديهم، لكن يجب ألا يرفضوا أي فكرة عن التطور» [673]. ومن هذا المنظور، كان لا بد أن يكون الميثاق العربي الجديد قد نال الاعتراف اللازم من بين

الصكوك الدولية الرئيسة باتخاذه «دليلاً على المرحلة المتقدمة التي وصل إليها الفكر العربي في مجال حقوق الإنسان، وإسهام هذا الفكر في تعزيزها» [674].

يقدم النص الجديد للميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 عناصر ابتكار مؤكدة (في المادة 1 د) [675]. نقرأ أن الميثاق - في إطار الهوية الوطنية للدول العربية والشعور بالانتماء إلى حضارة مشتركة - يهدف إلى «ترسيخ المبدأ القاضي بأن جميع حقوق الإنسان عالمية، وغير قابلة للتجزئة، ومترابطة ومتشابكة».

وتضمن مواد أخرى للإنسان الحماية من أشكال معينة من الاستغلال: «تحظر السخرة والاتجار بالأفراد من أجل الدعارة أو الاستغلال الجنسي، أو [...] استغلال الأطفال في النزاعات المسلحة» (المادة 10 ب)، أو تهدف إلى ضمان حياة كريمة «للمَعُوقِين عقلياً أو جسدياً» (المادة 40 أ).

كما تُعَدُّ الموادُّ التي تعلن الحق في التنمية (المادة 37) والحق في بيئة صحية (المادة 38) ابتكاريةً أيضاً. وكذلك المادة التي تعلن الحق في المساواة في التمتع بالحقوق والحريات دون تمييز بين الجنسين، والتزام الدول باتخاذ جميع التدابير اللازمة ضد أشكال التمييز الممكنة كافة، فضلاً عن تأكيد أن «الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانية، والحقوق والواجبات» (المادة 3 أ)، و(ب)، و(ج).

وأخيراً فمن المهم ذِكر المواد التي تنص على مبدأ المساواة أمام القانون (المادة 11)، واستقلال العدالة («تضمن الدول استقلال العدالة، وحماية القضاة من أي تدخل»، المادة 12)، والحق في الاستئناف أمام هيئة عليا (المادة 16 ز).

ومع ذلك ومع كل هذا التجديد، لم يسلم الميثاق العربي الجديد من انتقادات عديدة من داخل العالم العربي ومن خارجه. أولاً: في هذا الميثاق أيضاً، كما في الميثاق العربي لعام 1994، أعيد تأكيد مبادئ إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، إلى جانب مبادئ ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومرة أخرى، يبدو أن إرادة محرري الميثاق الجديد لا تعبر عن الاعتراف بعالمية حقوق الإنسان، بل عن الاعتراف بالحقوق الوحيدة «المقبولة بنصوص الأصل الديني، وهو ما يجعل خصوصية الحضارة متسمة بالنزعة الدينية والتقديسية» [676].

بيد أن مشكلة المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة لم تجد بعد حلاً مرضياً. فالمادة (3 ج) التي سبق ذكرها، والتي تنص على أن «الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانية والحقوق والواجبات»، تواصل تأكيد أن هذا يحدث «في إطار التمييز الإيجابي الذي وُضع لصالح المرأة بوساطة الشريعة الإسلامية، وغيرها من القوانين الإلهية والقوانين والمواثيق الدولية»، وهذا يعني أن الحل التوفيقي «بين المواثيق الدولية والصكوك الدينية كان بمثابة أساس للاعتراف بحقوق

المرأة» [677]. والنتيجة التي يمكن استخلاصها هي أن المرأة ستمنح فقط الحقوق التي وهبتها لها الشريعة الإسلامية. كما سلطت لجنة الحقوقيين الدولية الضوء على القيود نفسها [678]. وكذلك شددت اللجنة على التمييز الذي يشمله الميثاق العربي الجديد ضد غير المواطنين. والواقع أن المادة (و 24) تقصر الاستفادة من الحق في حرية التجمع وحرية تكوين الجمعيات على المواطنين فقط. وبالمثل تعلن المادة 34 أن الحق في العمل هو «حق طبيعي لكل مواطن»، والمادة 36 تضمن الحق في الضمان الاجتماعي للمواطنين فقط، كما تقصر المادة 41 التعليم الابتدائي المجاني على المواطنين فقط.

وأشارت اللجنة أيضاً إلى أن حقوق الأقليات لا تحظى بالحماية الكافية، لأن المادة 25 لا تعتبر أن حق الأفراد في التمتع بثقافة الأقليات، و«استخدام لغتهم وممارسة مبادئ دينهم» يمكن أن يمارس بالاشتراك مع سائر أفراد المجموعة [679]. وقد تم إبراز قيود أخرى فيما يتعلق بالحق في اللجوء، كما هو وارد في المادة 28 من الميثاق، التي دعت اللجنة إلى إعادة صياغتها وفقاً لمعايير القانون الدولي، أي: وفقاً لاتفاقية وضع اللاجئين لعام 1951.

وباختصار: وإن تكن الابتكارات المهمة التي أدخلها الميثاق العربي الجديد لحقوق الإنسان واضحة، فإنه ما تزال هناك اختلافات عميقة فيما يتعلق بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان. وما تزال عمليات «تحديث» الميثاق العربي، و«تفعيله» تقع ضمن بعض الحدود غير القابلة للتجاوز للتقاليد الإسلامية.

7. حقوق الإنسان والقانون الدولي

إلى جانب ميثاق القاهرة لعام 1994، الذي لم يتم التصديق عليه بعد، يدفعنا التنوع العميق في تفسيرات حقوق الإنسان الذي أبرزناه - من خلال المقارنة بين الغرب والإسلام - الآن إلى التفكير في الظروف التي يمكن أن تسهل التلاقي بين الثقافات المختلفة. إن الدول الغربية، بإعلانها الإعلان العالمي لعام 1948 وعهدَي الحقوق لعام 1966، قد جعلت حقوق الإنسان أجزاء أساسية من القانون الدولي. ومن المؤكد أن مفهوم حقوق الإنسان هو تعبير عن تقليد ينتمي إلى التاريخ الأوروبي والأنجلو-أمريكي، أما الحضارات والثقافات الأخرى فتختلف اختلافاً عميقاً عن المعايير والقيم التي تعبّر عنها التقاليد الغربية.

فوزراء الدول الإفريقية وممثلوها الذين اجتمعوا في تونس العاصمة في المدّة من 2 إلى 6 نوفمبر 1992، في إطار التحضير للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي كان من المقرر عقده في فيينا في يونيو 1993، أكدوا من ناحية تمسّكَهم بالإعلان العالمي وعهدَي الأمم المتحدة، ومن ناحية أخرى بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، وأقروا بأن «الطبيعة العالمية لحقوق الإنسان غير قابلة للنقاش: وحمايتها وتعزيزها واجب على جميع الدول بغض النظر عن أنظمتها السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية». لكنهم أضافوا أيضاً أنه لا يمكن وصف أي نموذج محدد سابقاً بأنه عالمي،

«نظراً لأن الواقع التاريخي والثقافي لكل أمة، وتقاليد كل شعب ومعاييره وقيمه لا يمكن إهماله» [680]. وقد صدق المؤتمر العالمي لعام 1993 في فيينا على هذه المبادئ التوجيهية، ليسجل لحظة تاريخية رفضت فيها الدول الإسلامية والدول الآسيوية [681] عالمية حقوق الإنسان. لذلك يمكننا أن نسأل أنفسنا: هل هناك نظام دولي واحد، أم تعددي [682]، في ضوء الاختلافات الثقافية التي تميز الشعوب؟

وفي حقيقة الأمر ينبغي ألّا نفكر وحسب في انضمام العديد من الدول العربية إلى الاتفاقيات والمواثيق الدولية، ولكن أيضاً في التحفظات العديدة التي أبدتها على هذه الاتفاقيات. أما التحفظات فقد تم تقديمها في كل مرة كانت ترتيبات الاتفاقيات الدولية تتعارض مع الشريعة الإسلامية [683]. وإذا اقتصرنا على البلدان العربية في منطقة البحر الأبيض المتوسط، فبوسعنا أن نرى على سبيل المثال أن ليبيا قد انضمت إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في عام 1979، ولكنها أعلنت أن هذا الانضمام لا ينبغي أن يتعارض مع قوانين الأحوال الشخصية التي أقرتها الشريعة [684]. وهذا ما عبرت عنه تونس أيضاً، فيما رفضت الجزائر كما أشرنا سابقاً المادة 23 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 المتعلق بالأسرة، الحق في التزوج والزواج، وأعلنت أنها تتعارض مع قانون الأسرة الجزائري [685].

ومن ثم نجد أن إعلان عالمية حقوق الإنسان أمر غير مقبول بالتأكيد؛ بل يتعين علينا بدلاً من ذلك أن نحاول - كما يقترح بعض العلماء، الذين يعبّرون عن ميل إصلاحي في الإسلام - أن نسلك مسار الأساس المتعدد الثقافات، والعابر للثقافات في مجال حقوق الإنسان، وهو الأمر الذي يمكن أن ينشئ أخلاقاً عالمية جديدة في نظام العلاقات الدولية [686]. ويأمل بعض المؤلفين في تحقيق مستقبل «مجتمع مدني دولي لحقوق الإنسان» [687]. ولكن ما الشروط التي يمكن أن تجعل قيام مجتمع مدني دولي جديد ممكناً؟

هناك أقلية في العالم الإسلامي تؤيد التوافق بين المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان والتقاليد الغربية، لكن الأغلبية تربط مبدأ حقوق الإنسان بالهيمنة الغربية، أو تؤمن بمفهوم إسلامي متمايز لحقوق الإنسان [688].

عبّر عن التوجه الأول المؤلفون الذين يزعمون أن الشريعة تعكس تفسيراً مشروطاً تاريخياً للمصادر الإسلامية. ولذلك سيفرض التغير في الظروف الاقتصادية والاجتماعية تفسيراً جديداً للنصوص الإسلامية - القرآن والسنة - وفقاً لفهم جديد لما يُعتقد أنه مقصد المصادر الدينية الإسلامية وغرضها [689].

وهكذا يلحظ عبد الله أحمد النعيم أن سلطة الرجل على المرأة تستند إلى سورة النساء في القرآن [690]، لكن الظروف الاجتماعية المتغيرة المتغيرة يجب أن تؤدي إلى النظر في أن هذه التقاليد تجاوزها الزمن تاريخياً، وإلى تأكيد المساواة في الكرامة بين جميع البشر بما يتفق مع آيات أخرى من القرآن، ولا سيما سورة الإسراء، الآية: 70، وسورة الحجرات، الآية: 13 [691].

ولا بد أن تتألف المنهجية التي يتعين علينا أن نتّبعها من استخدام المنطق التشريعي (الاجتهاد)؛ للتعويض عن النصوص التي كانت مطبقة سابقاً بنصوص أخرى من القرآن والسنة ذات طبيعة أكثر عمومية، وهذا يعني تأسيس مبادئ جديدة ومعايير جديدة [692]. هذا اقتراح مهم للإصلاح الإسلامي، يمكن أن يجعل الوصول إلى اتفاق عام بين الثقافات ممكناً.

وتحليل النعيم مستوحى من عمل محمود محمد طه [693]، حيث إن نصوص القرآن التي تؤكد على التضامن الحصري بين المسلمين قد نزلت في أثناء إقامة الرسول في المدينة المنورة، أما الرسالة الأساسية والخالدة التي نزلت في القرآن خلال العهد المكي فتدعو إلى التضامن مع البشرية جمعاء. في مجتمع معولم، كما يقول النعيم، يجب على المسلمين تأكيد الرسالة الخالدة للقرآن في عصر مكة [694].

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى رأي النعيم في إمكانية الحوار بين الثقافات، والذي يحترم الحدود المستمدة من خصوصية السياقات الثقافية المختلفة. لذلك إذا حسبنا أن حق الإنسان في عدم الخضوع للتعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة غير الإنسانية والمهينة المنصوص عليها في اتفاقية عام 1984، فيمكن أن يُلحَظ أن المسلمين مع تصديق العديد من البلدان الإسلامية على هذه الاتفاقية (مثل الجزائر ومصر وليبيا والمغرب وتونس وأفغانستان)، لا يمكنهم قبول إنكار أحكام مثل قطع اليد، كما ينص عليها القرآن الكريم [695].

يستثني النعيم تطبيق العقوبة على غير المسلمين، لكنه يعتقد أيضاً أنه إذا كانت عقوبة البتر قد تبدو قاسية أو غير إنسانية لدى مواطن من أمريكا الشمالية، فهي لدى المسلم - في ظل ظروف معينة - تبدو مناسبة تماماً. ومِنْ ثَمَّ «لا يمكن لإعادة تفسير الإسلام داخلياً ولا الحوار بين الثقافات أن يؤديا - في رأي النعيم - إلى الإلغاء التام لهذه العقوبة التي تُفهم على أنها محتوى خاص بالشريعة الإسلامية» [696].

وفسرت آن ماير الصراع بين المفهوم الإسلامي والغربي للحقوق بالقول: إن المؤلفين المسلمين يعلنون «تفوق الوحي على العقل، ولا أحد يعترف بالعقل مصدراً للقانون» [697]. وهكذا يبدو أن الصدام - من هذا المنظور - هو بين رؤية عقلانية غربية ورؤية إسلامية دينية المنحى [698]. ولكن بعيداً عن هذه التفسيرات التخطيطية للغاية، لا بد أن نلحظ أن الحضارة الغربية لا يمكنها أن

تمتد إلى هذا الواقع الثقافي، ولكن التلاقي يفرض نفسه؛ لأن الإسلام لا يواجه الغرب من الخارج، بل هو في الغرب.

ومن ثم تتعلق المسألة بتحقيق توافق عالمي عام متعدد الثقافات بشأن حقوق الإنسان [699]. ينقسم الإسلام إلى خيارين: الخيار التقليدي الذي ينص على أن الشريعة توفر التعاليم الإلزامية التي يجب أن يعيشها البشر، أي واجباتهم الدينية وليس حقوق الإنسان، والخيار التاريخي الذي يدعم الطابع التاريخي للوحي الإسلامي [700]. وربما لا يمكن تحقيق الإجماع العالمي إلا من خلال افتراض منظور تاريخي في كل من الدول الغربية والدول الإسلامية [701]. فمن ناحية هذا في الواقع تأكيد للطابع النسبي وغير المطلق لمفهوم الحقوق الغربي، سواء بقبول جميع الوسائل الغربية للحقوق لأغراض الهيمنة، وكل من هذين النوعين من التركيز على وظيفة الرؤية الغربية لحقوق الإنسان في إعمال سيادة القانون والديمقراطية الدستورية في البلدان الغربية، أي تأكيد أشكال الدولة العلمانية والتعددية، ومِنْ ثَمَّ التوافق مع التعددية الطائفية. ومن ناحية أخرى، ربما كان الأمر يتعلق بتقدير الإلهام العالمي للقرآن مقارنة بنصوص القرآن التي تنص بدلاً من ذلك على التضامن مع المسلمين وحدهم.

وبهذه الطريقة، تظهر إمكانية التوصل إلى إجماع مشترك حول حقوق الإنسان، وهذا يعني بالضرورة الاعتراف المتبادل بمختلف المبادئ الثقافية والدينية، بحيث ينبغي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، على سبيل المثال، أن يعترف - جنباً إلى جنب مع إعلان الحقوق الذاتية الخاصة - بالتقاليد الغربية، كذلك بتقدير «الفرد المجتمعي» وعلاقة الحقوق/ الواجبات النموذجية في التصور الإسلامي.

وقبل المضي قدماً، من المهم بالتأكيد تعميق المفهوم الإسلامي للقانون الدولي؛ من أجل تقويم إمكانية تلاقيه مع المفهوم الغربي.

8. الشريعة والقانون الدولي

لفهم خصوصية القانون الدولي الإسلامي، أي لفهم مبادئ الشريعة المطبقة على القانون الدولي، من الضروري النظر إلى الشريعة في سياقها التاريخي المحدد. [702]

وفي هذا الصدد نجد فرضية النعيم دقيقة للغاية: فهو يلحظ أن الإسلام نشأ في سياق بالغ العنف، حيث كان موضوعاً لرد فعل عدائي وعدواني من جانب القبائل العربية في القرن السابع الميلادي. ولهذا السبب يمثل القانونُ الإسلامي الدولي - وهو ما يسمى بالسِّيَر، والذي طوره المذهب الحنفي بالكوفة منذ القرن الثامن - النظامَ العالمي على أساس توزّعه إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب، وكانت بينها حالة حرب دائمة، حيث كان هدفه نشر الإسلام؛ ليشمل البشرية جمعاء [703]. وقد فسّر السرخسي - وهو فقيه حنفي - سبب تسمية الكتاب بالسِيَر على النحو التالي: «أنه بيّن فيه

سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهود منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين» [704]. لذلك كانت العلاقات بين الأراضي الإسلامية وغير الإسلامية في حالة حرب دائمة.

ويشير النعيم إلى أن الشريعة حددت استخدام القوة في العلاقات الدولية لغرض الدفاع عن النفس ونشر الإسلام [705]، لكن هذا المفهوم لاستخدام القوة كان مسوّغاً من خلال العلاقات الدولية التي يهيمن عليها العنف. إن السياق التاريخي المتغير، ينبغي أن يحمل معه إعادة صياغة للشريعة، بما أنه محكوم الآن (أو ربما ينبغي أن يكون كذلك) بمبادئ التعايش السلمي. والطرح التفسيري الذي يقدّمه النعيم جاء على هذا النحو: «ما هو مقترح هو أن القرآن والسنة كانا مصدر الشريعة بكونهما استجابة إسلامية للحقائق الملموسة للماضي، ويجب أن يكون مصدر الشريعة الحديثة استجابة إسلامية للحقائق الملموسة للحاضر» [706].

ويستند هذا الاقتراح الذي تقدّم به النعيم إلى المغزى المختلف الذي يعزى إلى استخدام القوة (الجهاد) في آيات القرآن التي نزل الوحي بها في مكة، مقارنة بتلك التي نزل بها الوحي في المدينة المنورة بعد أن انتقل إليها النبي والصحابة بعد عام 622م. فبينما يشير مصطلح الجهاد في آيات القرآن التي نزلت في مكة، إلى قوة القرآن وحججه [707]، جاءت الآيات التي نزلت في المدينة المنورة بمصطلح الجهاد في إشارة إلى استخدام القوة ضد غير المسلمين. وبصفة خاصة سورة التوبة التي نزلت عام 631، وهي بلا شك واحدة من أواخر التنزيل القرآني.. وهي ترخص باستخدام القوة ضد غير المسلمين. ونقرأ فيها في الواقع: «فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ (التوبة، الآية: 5).

لذلك يتطلب السياق التاريخي المتغير للعلاقات الدولية إصلاح الشريعة المطبقة على العلاقات الدولية. وبالفعل يستنتج النعيم: «الإصلاح المقترح هنا سيحلّ محل تلك العناصر من الشريعة المستندة إلى القرآن المدني والسنة المتعلقة به [...] مع الشريعة الإسلامية الحديثة القائمة على القرآن الكريم والسنة المتعلقة به» [708]. والأمر الأساسي الذي طرحه النعيم - من منظور إصلاحي - ليس قبول العالم الإسلامي للقانون الدولي الذي وضعه الغرب، ولكن البحث في تراث الإسلام عن تلك المبادئ التي تسمح بالتعايش بين المفهومين الغربي والإسلامي للقانون الدولي.

غير أن إصلاح القانون الإسلامي هذا ينطبق على العلاقات الدولية، التي تنطوي على احترام سيادة القانون في العلاقات الدولية، وهذا يتطلب احترام دول المجتمع الدولي كافة لمبادئ القانون هذه، وأن القانون الدولي ليس مجرد أداة يستخدمها أكثر الناس قوة في مواجهة الأكثر ضعفاً، كما أثبتت لنا التحركات الأحادية التي تنتهجها الولايات المتحدة في غالب الأحيان.

والواقع أنّ التأمل في المفاهيم المختلفة (الغربية والإسلامية) لحقوق الإنسان والقانون الدولي يسلط الضوء - فضلاً عن الاختلافات العميقة - على الظروف التي تسمح بالتلاقي المحتمل. والواقع أن تحليل الواقع الدستوري في البلدان الإسلامية - مع الإشارة بشكل خاص إلى بلدان البحر الأبيض المتوسط - يعزز من الاقتناع بهذا التلاقي المحتمل.

9. رؤيتان لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي

يمكن القول بالتأكيد: إن جميع الدول العربية تقريباً لديها رؤيتان لحقوق الإنسان [709]. ومع أن البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1981 وإعلان القاهرة لعام 1990 يشيران فقط إلى الشريعة، فعلى العكس من ذلك، تعترف دساتير بلدان العالم العربي أيضاً بالحقوق بالكيفية التي أعلنت بها في الإعلانات الغربية.

وهكذا - ونحن نقتصر على دساتير البلدان العربية في البحر الأبيض المتوسط - يمكن أن يُلحَظ أن الدستور التونسي لعام 1959 ينصّ على أن تونس دينها الإسلام (المادة 1)، لكنه يعترف أيضاً في المادة 5 بحرية الضمير وحرية ممارسة العبادة، وفي المادة 8 يعترف بحرية الرأي والتعبير، والصحافة والنشر، والتجمع وتكوين الجمعيات [710]. كما ينص دستور سوريا لعام 1973 في المادة 3 على أن «دين رئيس الجمهورية الإسلام» وأن «الفقه الإسلامي مصدر رئيس للتشريع» ولكنه في المادة 1 - من منظور علماني بالكامل - يعلن أن «الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية وشعبية واشتراكية ذات سيادة».

أما دستور مصر فينصّ في المادة 1 على أن «الإسلام دين الدولة. واللغة العربية هي اللغة الرسمية، والمصدر الرئيس للتشريع هو الشريعة»، ولكنه في المادة 46 يُقرّ بأن «الدولة يجب أن تضمنَ حرية المعتقد وحرية ممارسة الحقوق الدينية». تم العثور على التشابك نفسه بين الرؤية العلمانية والمنظور الديني، على التوالي في المادة 40 التي تكرّس مبدأ المساواة «جميع المواطنين متساوون أمام القانون» وفي المادة رقم 11 التي تفرض على الدولة التزاماً بضمان «التنسيق بين واجبات المرأة تجاه الأسرة وعملها في المجتمع، بحسبان أنها مساوية للرجل في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية»، ولكنه يضيف أيضاً: «دون المساس بقواعد الشريعة» [711].

كما يعيد دستور 1976 الجزائري التأكيد - من جهة - للطبيعة العقدية للدولة (المادة 2: «الإسلام دين الدولة») لكنه يعلن - من جهة أخرى - جميعَ الحقوق والحريات الأساسية وفق الصيغة الغربية: المساواة أمام القانون وحظر أيّ تمييز (المادة 29)، والسلامة الشخصية، والكرامة الإنسانية (المادة 34) وحرية المعتقد والرأي (المادة 36) وحرية التعبير، وتكوين الجمعيات والتجمع (المادة 41) وما إلى ذلك.

إذا كانت مواثيق الحقوق الإسلامية تظهر مسافة تبعدها عن تقاليد الدول الغربية التي لا يمكن تجاوزها إلا بإعادة تفسير المصادر الدينية الإسلامية، فعلى العكس من ذلك تكشف دساتير الدول العربية عن التعايش بين مفهومين للحقوق يعطي نبذة عن احتمال التقارب الحقيقي مع الرؤية الغربية.

ولا ينبغي لنا أن ننسى كثرة المجتمعات المدنية العربية، التي ازدهر فيها تعدد الاتحادات والجمعيات التي أعلنت حقوق الإنسان، بما ينسجم مع الإعلان العالمي لعام 1948. وهكذا - على سبيل المثال - ينص ميثاق الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان لعام 1985 في المادة 8 على أن «للمرأة والرجل متى بلغا سنّ الرشد القانوني حرية اختيار القرين، وتأسيس أسرة بما يتماشى وقناعتهما الشخصية، وضميريهما» [712]. وهي مادة تستدعي المادة 16 من الإعلان العالمي لعام 1948 وكذلك المادة التاسعة حول حرية الفكر والضمير، التي تستدعي المادة 18 من الإعلان العالمي [713].

وأخيراً يجب أن نتذكر أنه منذ القرن التاسع عشر اتخذت الدول الإسلامية قوانينَ الدول الغربية نماذجَ. ويكفي التفكير في عمليات التقنين التي أنتجت - بين عامي 1869 و1882 - في الإمبراطورية العثمانية «المجلة» (مجلة الأحكام العدلية)، أي القانون المدني المتصوَّر في محاولة للتوفيق بين الشريعة الإسلامية وقانون نابوليون، أو لعمليات التقنين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر (1878 و1883) والتي اعتمدت بشكل مباشر على القوانين الفرنسية. لكن هذا لا يعني إلغاء الشريعة، بل اختزالها في مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي ما تزال حاضرة ومراعاة في صياغة القوانين والممارسات القضائية [714]، لا سيما في مجال الأحوال الشخصية.

في الوقت الحاضر تشير بعض القوانين المدنية في البلدان الإسلامية إلى العديد من المصادر المعيارية، وليس فقط إلى الشريعة. ويشير القانون المدني المصري لعام 1948 إلى القانون الوضعي، وفي غيابه إلى العرف، وفي غيابه إلى «الشريعة»، وأخيراً إلى مبادئ القانون الطبيعي [715]. كما يذكر القانون المدني الجزائري لعام 1975 التعددية نفسها للمصادر المعيارية [716].

إنّ التأمل في القانون الداخلي للدول الإسلامية (والذي يتم من خلال تحليل الدساتير ونظام المصادر المعيارية) يُظهر بوضوح أنه كان هناك تمييز مؤكد ومتزايد بين إعلان مبادئ الشريعة وتنفيذها عبر التاريخ [717]، وقد وفّر هذا الظروفَ المواتيةَ للعلمنة التدريجية للنظام القانوني في هذه البلدان.

كما أظهر تحليل الإعلانات الإسلامية للحقوق وانعكاسها على دساتير الدول الإسلامية اختلافات عميقة، ولكنه أظهر أيضاً إمكانات فعالة للتقارب مع الدول الغربية. بيد أن التفكير في الحقوق لن يتم إذا لم يشمل - بالإضافة إلى القانون الدستوري - النظرَ في النظام المؤسسي الذي

يجب أن يضمن بالضرورة الحماية الفعالة لحقوق المواطنين. ومن السهل في هذا الصدد أن يُلحَظ أنه ما يزال يبدو - في البلدان العربية - غير كاف إلى حد كبير، وبعيداً عن الإنجازات الدستورية والديمقراطية في الغرب.

10. الإسلام والديمقراطية

نستطيع في التاريخ الدستوري الغربي، أن نبرز بعض اللحظات البالغة الأهمية، والتي مهدت الطريق نحو تصور علماني للحقوق، ونحو تأكيد الديمقراطيات الدستورية الحالية. فأولاً: كانت مسألة الفصل بين القانون الطبيعي والدين منذ القرن السابع عشر، وقد أولت اهتماماً دستورياً -كما لحظنا من قبل - للتمييز بين النظام الديني والنظام السياسي، أي الفصل بين الدولة والكنيسة. هذه النتيجة المهمة ترافقت مع إعلان «حق المقاومة» [718] ضد أية سلطة سياسية قد تنكر إمكانية التعبير بحرية عن العقيدة الدينية. ومن ثَمَّ كان التأكيد والاعتراف بالحق في الاختلاف الديني والأيديولوجي، أي خلق مجتمع تعددي منفصل عن الدولة.

وتعني المطالبة بحقوق الإنسان في المقام الثاني التقييد التدريجي للسلطة السياسية أولاً بالقانون (في دولة القانون في القرن التاسع عشر) ثم بموجب الدستور (في الديمقراطيات الدستورية في القرن العشرين). وأخيراً وجود نظام قضائي مستقل (منذ النصف الأول من القرن السابع عشر) الشرط الضروري للسلطة السياسية في حدود القانون أو الدستور.

في الإسلام الكلاسيكي، على العكس من ذلك، ليس هناك أي خضوع للقانون، لأن الحكام مسؤولون أمام الله فقط [719]. وقد نص **البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام** لعام 1981 أيضاً على أن الحكام والمحكومين متساوون أمام الله الذي منحهم الشريعة الإسلامية؛ لتحديد علاقاتهم. وفي هذا التصور، ليست الشريعة مجرد قانون إسلامي وحسب، بل هي القانون بشكل عام [720].

إنّ الله هو صاحب السيادة الوحيد من منظور الإسلام الراديكالي، والعلماء فقط (أي علماء الشريعة) هم من يمكنهم تفسير الإرادة الإلهية، والعمل بكونهم سلطة تشريعية. وفي هذا التصور لا يكون الشعب مصدر القانون، وإنما الإرادة الإلهية المعبَّر عنها في الشريعة.

ويرى منظور «الدستورية الإسلامية»، المستمد من هذه الافتراضات، أنه لا ينبغي للسلطة التنفيذية ولا التشريعية القيام بأفعال تتعارض مع الشرع [721]، أي مع الشريعة الإسلامية. ومن الواضح أن هذه المفاهيم تتعارض تماماً مع التقليد الدستوري الغربي، الذي يضع السلطة السياسية في حدود القانون أو دستور الدولة، ولا يوفر ضمانات الحقوق الخاصة بسيادة القانون والديمقراطية الدستورية.

ومع ذلك لا تنقص الإسلامَ التوجهاتُ الأخرى التي تعدّ القرآنَ مصدرَ النظرية الأولى للديمقراطية، والقائمة على مبدأ «الشورى». ويعتقد هذا المذهب في الواقع أن التشريع يجب أن يكون ملكاً للشعب على أساس «التشاور»، إما بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال التمثيل النيابي [722]. لذلك ففي هذه الرؤية السياسية للإسلام يعدّ الدستور هو ثمرة مبدأ «الشورى»، الذي هو تعبير عن إرادة الشعب وليس الإرادة الإلهية. وهذا بالتأكيد بديل لوجهة النظر التقليدية القائلة بأن الله هو صاحب السيادة الوحيد في أية دولة إسلامية.

ولكن إن يكن الفكر السياسي لا يفتقر إلى أي مبادئ توجيهية للتقارب بين الإسلام والديمقراطية، فإنّ تحليل الواقع المؤسسي للبلدان العربية يُظهر حالة ما تزال بعيدة عن إقامة ديمقراطية حقيقية [723]، وتحقيق ضمان فعال للحقوق.

إن إنجازات أشكال الدولة والحكومة في الدول الإسلامية تُظهر حلولاً مؤسسية تختلف اختلافاً عميقاً عن الواقع الغربي. وإذا اقتصرنا على البلدان العربية في منطقة البحر الأبيض المتوسط، فبوسعنا أن نجد أشكالاً مختلفة من الدولة: يكفي أن نذكر تأكيد فكرة «الدولة الجماهيرية» في سوريا وليبيا، أو تأثير النموذج شبه الرئاسي الذي تبنّته الجمهورية الفرنسية الخامسة [724]. ولكن بعيداً عن الأشكال المختلفة للدولة (الملكية أو الجمهورية) فمن السهل أن تجد في بلدان المغرب العربي (وأيضاً في بلدان أخرى مثل الكويت والعراق) تفوق السلطة التنفيذية على السلطات الأخرى.

ولكن على مستوى الفصل بين السلطات - وهو أحد المبادئ الأساسية لسيادة القانون والديمقراطية الدستورية - نجد الاختلافات أكبر مقارنة بالدول الغربية، لأن الفصل (الرسمي) بين السلطات لم يؤثِّر في الفصل بين الوظائف [725].

والواقع أن السلطة التنفيذية تشارك إلى حد كبير في الوظيفة التشريعية بمبادرات القوانين، وهي المراسيم بالقانون (المادة 28، بصيغته المعدلة بالقانون رقم 88-88 المؤرخ في 25 يوليو 1988، من الدستور التونسي لعام 1959)، بموجب أوامر (المادة 55 من دستور المغرب لعام 1996)، مع صلاحية اقتراح تعديلات (المادة 57 من دستور المغرب) بتدابير استثنائية (المادة 46 من الدستور التونسي، والمادة 124 من الدستور الجزائري)، وصلاحية عرض مشاريع القوانين ذات الأهمية الوطنية على الاستفتاء (المادة 47 من الدستور التونسي المعدل بالقانون الدستوري رقم 97-65 المؤرخ في 27 أكتوبر 1997).

وأخيراً تسيطر السلطة التنفيذية على القضاء؛ لأنها تتدخل في طريقة عمل العدالة. وعلى وجه الخصوص المجالس الدستورية التي يجب أن تتولى رئاسة العدالة الدستورية، أي الرقابة على دستورية القوانين، هي في الواقع تابعة للسلطة التنفيذية. ففي المغرب حدّت المحكمة الدستورية من

صلاحيات البرلمان لصالح السلطة التنفيذية [726]، أما المجلس الدستوري في تونس فيرتبط ارتباطاً عضوياً برئيس الدولة الذي يحيل إليه مشاريع القوانين، وينقل آراء المجلس [727].

ومع ذلك هناك بعض مؤسسات خاصة بدولة القانون مثل إنشاء المحكمة الإدارية في تونس عام 1972 وما تلاه من استكمال لمجلس الدولة. ولكن فيما وراء هذه الإنجازات - وإن كانت غير مكتملة [728] - بات من الواضح أن أحد المبادئ الأساسية للنظام الدستوري الغربي، أو على وجه التحديد الفصل بين السلطات، وجد تطبيقاً غير مرض في البلدان العربية؛ وهذا يؤثر سلباً في إمكانية تحقيق ضمان فعال للحقوق في هذه البلدان. كما يمكن ذكر عدم وجود جوانب أخرى - مثل إمكانية إنشاء نظام حقيقي «متعدد الأحزاب» [729].

لذلك يمكن القول: ولعلَّ الدساتير في الدول العربية تعبّر بشكل أساسي عن شكل من أشكال الاعتراف بعلاقات القوة القائمة، بدلاً من تأسيس الفصل بين السلطات لضمان الحقوق الأساسية.

الديمقراطية الغربية والدستورية مصطلحان لا ينفصلان. وغياب الدستورية في العالم الإسلامي يستبعد إمكانية خلق أشكال من الديمقراطية، تضاهي تلك الموجودة في الغرب. ومن هذا المنظور، تبدو فرضية القدرة على تصدير نموذج الديمقراطية الدستورية الغربية إلى العالم العربي متعذرة وغير مقبولة على الإطلاق.

وعلاوة على ذلك يظلّ هناك سؤال مشروع وهو: هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟ وأيضاً: «هل يمكن أن يكون المرء مؤمناً وديمقراطياً؟» [730]. والواقع - كما سبق أن لحظنا - أن دساتير الدول العربية تشير صراحة إلى الإسلام [731]، حيث إنّ الدين والقانون والسياسة يرتبط جميعها ارتباطاً وثيقاً فيما بينها [732]، وهذا يعني أنّه من الصعب وضع مختلف الأديان على قدم المساواة. ولكن عياض بن عاشور يلحظ في هذا الصدد أنّ الديمقراطية يجب أن تتسامح مع المعارضة، وأنه لا يكفي أن نقول إن الديمقراطية هي «حكم الشعب»، إذ يجب علينا بدلاً من ذلك أن نسأل أنفسنا: «أي شعب؟».. يجيب ابن عاشور: «شعب من المواطنين يعرّف عن نفسه في ضوء ولائه السياسي للدولة والمدنية السياسية، ولا يخلط بين كونه مواطناً وبين كونه مؤمناً» [733]. لا يعني هذا إنكار الدين، ولكن «جعله داخلياً» والاعتراف المتبادل بالأديان المختلفة. الديمقراطية تعني في الواقع نهاية القيم المطلقة، بما في ذلك القيم الخاصة [734].

إن البحث الذي أجريناه حتى الآن، سواء على المستوى الفقهي أم على مستوى التحليل المؤسسي، قد أبرز أسباب الاختلافات العميقة والإمكانيات التي ما تزال محدودة للتقارب بين الغرب والإسلام؛ فالطبيعة المثيرة للجدل في هذه العلاقات تنبع أيضاً من التفكير في التطورات الحالية في السياسات الأوروبية المتوسطية.

11. المتوسط كمجال للّقاء بين الثقافات

لو أمعنا النظر في إعلان برشلونة لعام 1995، سيظهر بوضوح أن العناصر الأساسية للمشروع تهدف إلى جعل البحر الأبيض المتوسط مكاناً لالتقاء الثقافات والتقاليد المختلفة. ويؤكد الإعلان أهمية الروابط التي تشكلت في منطقة البحر الأبيض المتوسط من خلال قربها وتاريخها، والتي يمكن أن تحوّل هذا البحر إلى «فضاء حوار» [735].

وتهدف الشراكة الأوروبية المتوسطية التي ينوي الإعلان خلقها إلى تحقيق تعاون اقتصادي ومالي، مرتبط بشكل وثيق بتنمية البعد الاجتماعي والثقافي والإنساني. وتتجسد هذه المطامح في هدف تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية متوازنة، ووضع تدابير لمكافحة الفقر. لكن السياق المؤسسي الذي يجب أن يتحقّق فيه هذا التطور يُظهر مجدداً مدى تعقد التحدي الذي أطلقه مشروع «الشراكة الأوروبية المتوسطية» ومدى صعوباته.

والواقع أن البلدان الأوروبية والبلدان الواقعة على الضفة الجنوبية للمتوسط، قد أعلنت - من ناحية - أنها تتعارف فيما بينها على قيم مشتركة: دولة القانون (وبالتحديد سيادة القانون) والديمقراطية، وعلى الصعيد الدولي، ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلاً عن المبادئ الأساسية للقانون الدولي. لكنها من ناحية أخرى تهدف إلى خلق سياق متعدد الأطراف للعلاقات على أساس روح التعاون التي تحترم «الخصائص والقيم والجوانب الخاصة لكل شريك»، وهذا يعني أنها تعترف «بحق كل طرف في اختيار نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والقضائي وتطويره بحرية» [736]. وأيضاً يقرّ إعلان برشلونة بالاعتراف بحقوق الإنسان، لكنه يؤسسها من ناحية على التقاليد الغربية، ومن ناحية أخرى يؤسسها على النظم القانونية للبلدان ذات التقاليد الإسلامية.

ولكن في محاولة للتغلب على المسافة التي ما تزال تفصل بين الآفاق الثقافية لشعوب منطقة البحر الأبيض المتوسط، يعطي الإعلان دوراً أساسياً للمجتمعات المدنية في بلدان منطقة المتوسط، من خلال الإعلان عن كونها قادرة على تقديم «إسهام أساسي» في عملية تطوير الشراكة الأوروبية المتوسطية، وبما أنها تمثل «عاملاً أساسياً لمزيد من التفاهم والتقارب بين الشعوب» [737]. وهذا يعني أن التعاون الحكومي الدولي لا يمكن أن يتحقق بالكامل إلا على أساس إنشاء نظام شبكة علاقات بين المجتمعات المدنية. بهذه الطريقة فقط يمكن إنشاء «فضاء مشترك للسلام والاستقرار والازدهار والتفاهم المتبادل» [738].

ومع ذلك ينبغي التشديد على أن العديد من البلدان العربية ترى مجتمعها المدني بمثابة الخصم الذي يجب احتواء مبادراته؛ ولكن بعيداً عن هذه القيود، فمن المؤكد أن نوايا الإعلان تشكل بكل تأكيد أهمية كبرى، عندما تعهد إلى اللقاء بين المجتمعات المدنية في بلدان البحر الأبيض المتوسط بإمكانية تحقيق «التفاهم» و«التقارب» بين الشعوب. وفي الواقع يكفي التفكير في «حركات الهجرة» [739] نحو أوروبا، التي من المقرر أن تنتج ليس فقط مقارنات (في بعض الأحيان

شديدة التناقض)، ولكن أيضاً لقاءات بين الثقافات، والتأثيرات المحتملة التي يمكن أن ينتجها المسلمون في البلدان الأوروبية على بلدانهم الأصلية [740].

فإن برزت بعد ذلك اختلافات لاهوتية وثقافية وقانونية وسياسية عميقة، فليس بالأمر الغريب أن يعدّ البحر الأبيض المتوسط المكان الملائم والنموذج الأمثل للّقاء بين الثقافات المختلفة [741]، سواء من جانب القانون الدولي، أم من جانب الاندماج في الحياة الداخلية للبلدان الواقعة على ضفّتيه.

الفصل الحادي عشر

العالم الثالث والقانون الدولي

1. تمهيد

هناك لحظتان حاسمتان في أصول الحداثة: تتمثل اللحظة الأولى في ميلاد نظام الدول ذات السيادة، والثانية في تأكيد «المهمة الحضارية» لأوروبا. ويمكن التعرف على وجهات النظر هذه بسهولة في أعمال آباء القانون الدولي الحديث، في: «*Relectio de Indis*» (1539) لِفرانسيسكو دي فيتوريا وفي «*De iure belli ac pacis*» (1625) تأليف أوجو جروتسيو.

لقد تم الحفاظ على مبدأ سيادة الدول والمهمة الحضارية لأوروبا، وإن كان ذلك بأشكال مختلفة، ليس فقط على أساس القانون الطبيعي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، بل أيضاً في عصر الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، وفي «الحقبة البراجماتية» [742] من القرن العشرين.

فما الشكل الذي اتخذته الآن المهمة الحضارية في عصر ما بعد الاستعمار؟ وهل من الممكن إيجاد قانون دولي قادر فعلياً على تعزيز العدالة دون أن يكون أداة لمشروعات «إمبريالية»؟ وهل يمكن أن يكون هناك قانون دولي عالمي حقاً على أساس المبادئ التي تُستقى من تعددية الحضارات والنظم القانونية؟ وأخيراً هل تشكل محاولةُ توسيع الحكم الرشيد (حقوق الإنسان والديمقراطية) لتشمل بلدان العالم الثالث التحولَ المعاصر لمهمة الحضارة الغربية؟

هذه هي علامات الاستفهام الرئيسة التي سوف يتناولها هذا الفصل بالبحث.

2. ما بعد الاستعمار والقانون الدولي

لقد تعلق الجدل المثار عقب تشكيل الدول الجديدة التي أعقبت الاستعمار بالجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية. ومن وجهة النظر الثقافية، برزت صعوبة من جانب الدول الجديدة في قبول

القانون الدولي الذي بدا أنه «مركزي أوروبي» [743]، ومِنْ ثَمَّ فهو غريب عن تقاليد آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية.

كما تساءل بعض العلماء: هل يجب أن تلتزم الدول الجديدة بقانون لم يكن لها يد في وضعه؟! [744] ولحظ آخرون، مثل كوينسي رايت (Quincy Wright)، أنه في الصين ، وفي الشرق بشكل عام، كان هناك موقف موجه غالباً نحو التفاوض بدلاً من تطبيق القانون الوضعي من قبل المحاكم الدولية [745]. في هذا الجدل حول طبيعة القانون الدولي كان التحليل النقدي لأساس القانون يمثل أهمية خاصة.

ومن هذا المنظور، تم تأكيد أن القانون الدولي لا ينبغي أن يستند إلى الفكر القانوني الغربي فحسب، بل ينبغي أن يتضمن أيضاً المبادئ القانونية للبلدان الكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية والإسلامية في آسيا وإفريقيا [746]. وقد لحظ جينكس (Jenks) أن القانون الدولي «والذي هو قانون روماني ليس إلا... مُطعَّماً بعناصر تجريبية مستمدة من «تراث قانون عام» [747]، لم يكن له أساس عريض بما يكفي لفرض نفسه علـى عالم اليوم. لذلك كان يأمل في إنشاء نظام قانوني «متعدد الثقافات».

وقد جادل جينكس موضحاً بأن المهمة التي تُواجه القانون الدولي ذات شقين: فمن ناحية كان من الضروري أن يعزز «ثورة فكرية» تواكب التغييرات السياسية والاجتماعية الكبيرة التي حدثت، لإنشاء نظام قانوني له أساس واسع بما يكفي لكسب قبول المجتمع الدولي. ومن ناحية أخرى، كان بحاجة إلى تحقيق ذلك من خلال عملية تطورية لتجنب إضعاف القانون القائم، وهو ما يحول دون تنفيذ القانون الدولي على أساس أوسع. وخلص إلى «أن النهج الذي يتبعه نظام متعدد الثقافات ومتعدد الاختصاصات هو وحده الذي سيسمح لنا بإنجاز هذه المهمة المزدوجة» [748].

وأشار جينكس إلى أن هذا النهج لن يكون شيئاً جديداً في تاريخ القانون الدولي. وكان من الممكن أن يصبح مجرد امتداد عالمي لعملية تطوير القانون الدولي. فالقانون الدولي - منذ زمن قانون الشعوب الروماني الأصل - لم يكن أبداً تعبيراً عن نظام قانوني واحد. ويبرز جينكس فكرة أن القانون الدولي الحديث كان نتيجة عائلتين من النظم القانونية، القانون المدني والنظام القانوني العام. وقد تأثرتا بدوريهما، وأثّرتا في ثلاثة نظم قانونية دولية، هي: القانون الكنسي، والقانون اليهودي، والقانون البحري، وكان لكل منها تأثير مهم على التراث القانوني الغربي. وعلى هذا فلم يكن هناك أي جديد - كما قال جينكس - في المشكلة التي واجهت القانون الدولي في ذلك الوقت، باستثناء البعد العالمي الذي كان من الواجب معالجته وحله [749].

ومع ذلك ففي الجدل الذي ثار بعد الاستعمار، كان هناك مؤلفون أبرزوا حقيقة أن مشكلة الاختلافات «الثقافية» لا بد أنها تعود إلى صدام المصالح الوطنية. وهكذا - على سبيل المثال - ذكر

ليسيتزين (Lissitzyn) أن المصالح الوطنية، وليس الاختلافات الثقافية، هي العوامل الحاسمة في تحديد السياسات المتعلقة بالقانون الدولي [750]. وأعلن فريدمان (Friedmann) أيضاً أن توجهات دول ما بعد الاستعمار الجديدة تجاه القانون الدولي لم تنبع من مبادئ الحضارات الآسيوية أو الإفريقية، لكنها كانت نتاج مرحلة من التطور يجب على جميع الدول أن تمر بها [751].

وباختصار: لا يمكن تحليل مشكلة الصراعات الناجمة عن الاختلافات الثقافية، دون إبراز أنها يمكن أن تكون في الواقع تعبيراً عن تضارب المصالح بين الدول الغربية والدول الجديدة في آسيا وإفريقيا.

3. القانون الدولي بين الاختلافات الثقافية وتضارب المصالح

يشير العديد من المؤلفين إلى أن الاختلافات الثقافية لا تثبت أنها حاسمة في المواجهة بين العالم الغربي ودول ما بعد الاستعمار الجديدة، بل على العكس، تهيمن على هذه المواجهة القضايا المتعلقة بالسيادة، والمطالبة بعلاقات اقتصادية قوامها مبادئ العدالة والمساواة.

وكما هو معروف جيداً، أنشأتْ أوروبا المسيحيةُ القانونَ الدولي الغربي، وبناء عليه استند في العصر الحديث إلى «نظام قيم الثقافة الغربية، المعتمد على القيم المسيحية والكاثوليكية في كثير من الأحيان» [752]. وفي عصر ما بعد الاستعمار، يتطلب هذا القانون الدولي مراعاة الدول التي لم يكن لها دور في إنشائه. لقد كان هناك في الواقع - في عصر الاستعمار وأيضاً في عصر ما بعد الاستعمار - إيمانٌ بتفوق القانون الدولي الغربي وعالميته [753].

والواقع أنه إذا أخذنا في الحسبان تاريخ القانون الدولي، يمكن للمرء أن يجد بسهولة أنه عندما وصل الأوروبيون إلى آسيا، كانوا جزءاً من شبكة من العلاقات بين الدول، تقوم على تقاليد عريقة، ولا تقوض الحضارة الغربية بأية حال من الأحوال [754].

إن علاقات إنشاء المعاهدة والتبادلات الدبلوماسية والعلاقات التجارية التي كانت بين البرتغاليين والهولنديين، فضلاً عن الشركات البريطانية والفرنسية في جزر الهند الشرقية، كانت هي أصل ظهور قواعد القانون الدولي وإجراءاته في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي هذا الصدد، يجب أن نتذكر أنّه في آسيا كانت هناك عادات قديمة قبل وصول الأوروبيين، تسمح بدخول الأجانب وتحمي أنشطتهم التجارية [755]. وحتى القرن الثامن عشر، كان القانون الدولي يقوم على المعاهدات والأعراف التي شملت أيضاً العلاقات مع الدول الآسيوية [756].

تم إخفاء هذه العلاقات أو إنكارها في معاهدات القانون الدولي في الحقبة الاستعمارية [757]. وفي تلك المدّة أيضاً، في القرن التاسع عشر، لم يكن بوسع الدول الآسيوية والإفريقية أن تلعب أي

دور في تطوير القانون الدولي. وقد «تم تطويره استجابة لاحتياجات حضارة التجارة الأوروبية» [758].

هذا القانون بالتحديد هو الذي تم التشكيك فيه بعد انتهاء حقبة الاستعمار. ولهذا السبب - كما لُحِظ - يميل الآسيويون والأفارقة إلى «رفض القانون الدولي والدستورية الدولية [...] على أساس أنها اختراعات غربية، لا تتوافق مع الاحتياجات الإفريقية والآسيوية» [759]. وهذا ما يفسّر - كما أشرنا سابقاً - إحجامَ الدول الآسيوية عن قبول قرارات محكمة العدل الدولية، وكذلك الاعتراض على قرار تحكيم ملزم [760].

ومع ذلك لا تنبغي المبالغة في إبراز الاختلافات الثقافية، لأنها ليست إلا تعبيراً عن مصالح وطنية محددة. وهكذا وفي مناسبة مؤتمري الأمم المتحدة بشأن القانون البحري عامي 1958 و1960، لم يتم التوصل إلى اتفاق بشأن مد نطاق المياه الإقليمية، «ليس بسبب الاختلافات الثقافية؛ ولكن بسبب تضارب مصالح محدد» [761]. مما لا شك فيه أن القانون الدولي الآن لا يمكنه أن يظل «مركزياً أوروبياً»، بل يجب أن يصبح اليوم قانوناً عاماً للبشرية [762]. ولذلك تتعلق المسألة بكيفية تأثير مصالح الدول الجديدة، في حقبة ما بعد الاستعمار، على مبادئ القانون الدولي. ومن هذا المنظور يجب أن تعكس قواعد القانون الدولي مبادئ العدالة، وأن تراعي احتياجات وتوجهات بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية.

ولذا فمن الضروري النظر في كيفية تأثير درجات التنمية المختلفة لهذه البلدان - مقارنة بالبلدان الغربية - على مبادراتها، وكيفية ترجمتها في منطوق المذاهب القانونية لحماية مصالحها. فكما يعلق سارين «من غير المحتمل أن يكون للعوامل أو القيم الثقافية تأثير في مواقف البلدان النامية»؛ بل على العكس، ستتأثر مواقف «البلدان النامية [...]بتنميتها الاقتصادية والسياسية» [763].

4. تاريخ القانون الدولي: منظور مناهض للاستعمار

تتطلب الأطروحات المذكورة أعلاه ضرورة تحديد النهج الذي ينبغي اتباعه في إعادة البناء النقدي لتاريخ القانون الدولي. وقد ظهرت بعض الجوانب المحددة منها: أولاً: الطابع «المركزي الأوروبي» للقانون الدولي في العصر الحديث، وأيضاً تأثير العلاقات التجارية والدبلوماسية، ولا سيما مع الدول الآسيوية، على تكوينه، وفي المقام الثاني تمت الإشارة إلى أن عصر الاستعمار في القرن التاسع عشر قد حرم من إسهام الحضارات والثقافات الأخرى في تشكيل القانون الدولي الغربي، أما ثالثاً وأخيراً فيكشف عصر ما بعد الاستعمار عن التعايش بين الخصائص الثقافية والمصالح الوطنية في العلاقة بين القانون الدولي والمبادئ التوجيهية للبلدان المتحررة من الاستعمار.

وتتطلب إعادة بناء هذه التطورات اتباع نهج نقدي دقيق. وقد تم تقديم إسهامات مهمة في هذا الاتجاه من خلال دراسة سيبا نزاتيولا جروفوجوي:

(Siba N'Zatioula Grovogui) «Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans». (1996).

والمنظور الذي يطرح فيه جروفوجوي رأيه هو النقد القوي لمذهب القانون الدولي. ذلك أنه يمكن تحديد النقد القوي والنقد الضعيف للقانون الدولي. وهذا الأخير يبرز كيف أن القانون الدولي - مع طابعه «المركزي الأوروبي» - أصبح عالمياً [764]. أما النقد القوي للمذهب المناهض للاستعمار فهو يظهر كيف أن «التصورات الغربية عن نفسها وعن السيادة لها أساسٌ في مطالبات السيادة، وتصوّرٌ عال جداً للمؤسسات المدنية، ومهمةُ رفع شأن الآخر» [765]. ولا يمكن أن تنشأ بوضوحٍ الروابطُ بين النظم الفلسفية والتاريخية وهياكل النظام الدولي إلا في إطار هذا المنظور. وتتمثل خصوصية هذا النهج في تفسير العلاقات بين الدول الاستعمارية والدول المستعمرة، من خلال منهج التقدم والتأخر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي [766].

ومن ناحية أخرى، يسلّم ضعفُ شكلِ المذهب المناهض للاستعمار بأن غياب قانون دولي حقيقي بين الحضارات ليس سبباً لرفض بعض برامج القانون الدولي المعاصر، مثل حقوق الإنسان. والواقع أن النظر في حقوق الإنسان - كما أشير إليه بحق - يحوّل الانتباه عن العلاقات الدولية القائمة على التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين البلدان المتقدمة والنامية، ليقتصر الانتباه فقط على الظروف الداخلية في كل دولة [767].

وبغض النظر عن تعددية الثقافات والحضارات، يتعين علينا أن نسلط الضوء على اليقين التاريخي للهيمنة الغربية في النظام الدولي، والظروف القانونية والسياسية والأيديولوجية للسيادة في عصر ما بعد الاستعمار. ومن الأمور الأساسية لعملية إعادة البناء هذه القيامُ بتحليل أنماط عمل القانون الدولي التي تستند أساساً إلى تمثيلات «الذات»، وذلك ارتكازاً على المفهوم الأوروبي للفردية [768]، في مقابل المفهوم الآخر غير الأوروبي. وعلى هذا الأساس، وضعت قواعد القانون الدولي والمبادئ القانونية التي وفرت البناء المنهجي المنتظم، عن طريق إدراج فئات مثل السيادة، وحرية التجارة، والحق المكفول في الملكية الخاصة [769]. وبهذا المعنى، يمكن القول: إنّ القانون الدولي هو «النظام القانوني الذي ولّد الاستعمار» [770]. وقد تجلت وظيفة القانون الدولي هذه في العصر الاستعماري، ولكنها استمرت في العمل في عصر ما بعد الاستعمار أيضاً. وقد حدث هذا، على سبيل المثال، من خلال التركيز على فئات مثل «السيادة» و«تقرير المصير»، التي أعطت شكلاً واضحاً لحاجة دول ما بعد الاستعمار إلى تحقيق استقلالها، لكنها من ناحية أخرى بدت كأنها «مستمدة بموضوعية من قيم عالمية» (غربية) [771].

وعلى هذا لا بدّ أن يمارس نقد القانون الدولي في عصر ما بعد الاستعمار بشكل جذري؛ لكي يسلط الضوء على الأيديولوجيا، أو نظام القيم الذي يحمله هذا القانون وفقاً لمنهجيات وظيفية تخدم الهيمنة الغربية.

5. مسألة سيادة الشعوب والأمم

كانت مسألة سيادة الدول المستقلة الجديدة ذات أهمية أساسية في النقاش الذي أعقب الحرب العالمية الثانية. وعلى وجه الخصوص، تعلق ظهور المسألة بالموارد الطبيعية لهذه الدول.

ففي عام 1962، اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في دورتها السابعة عشرة، على القرار رقم 1803 بشأن «السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية» (*Permanent Sovereignty over Natural Resources*). وقد أثار القرار تساؤلات في داخل العديد من أوساط القانون الدولي، التي أشارت إلى استغلال المواد الخام لدولة ما من قبل أفراد أو كيانات اعتبارية تنتمي إلى دولة أخرى، ومشكلات نزع الملكية والتعويض، وتسوية النزاعات التي قد تنشأ عن قضايا التعويض [772].

يبدو نص القرار متضارباً؛ لأنه من ناحية يعترف بسيادة الدول المستقلة الجديدة، لكنه يشير من ناحية أخرى إلى وجوب تسوية أية نزاعات وفق القانون الدولي القائم (وهو قانون وظيفي لصالح مصالح القوى الغربية). ومِنْ ثَمَّ يعترف القرار من ناحية بحق جميع الدول غير القابل للتنازل في التصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية وفقاً لمصالحها الوطنية؛ ولكنه من ناحية أخرى يعلن أنه «لا شيء [...] يؤثر سلباً بأية حال من الأحوال في موقف أي دولة عضو، بشأن أي جانب من جوانب قضية الحقوق والتزامات الدول والحكومات التي خلفت، فيما يتعلق بالملكية المكتسبة، قبل الوصول إلى السيادة الكاملة للبلدان التي كانت خاضعة سابقاً للحكومات الاستعمارية» [773].

وعلاوة على ذلك، ينص القرار على أن «رأس المال المستورد والأرباح المحققة ستخضع [...] للتشريعات الوطنية السارية والقانون الدولي». وفي حالات التأميم أو المصادرة أو الاستيلاء «سيتلقى المالك تعويضاً مناسباً وفقاً لقواعد الدولة التي تتخذ هذه الإجراءات في ممارسة سيادتها ووفقاً للقانون الدولي». وفي حالة نشوء نزاعات «ستعرض الولاية القضائية الوطنية للدولة التي تتخذ مثل هذه الإجراءات أمامها. غير أنه ينبغي تسوية النزاع عن طريق التحكيم أو الحكم الدولي، على أساس اتفاق بين الدول ذات السيادة والأطراف الأخرى المعنية» [774].

وهكذا تُظهِرُ صياغة القرار مدى تعقيد عملية الانتقال من الحالة الاستعمارية إلى اكتساب السيادة الكاملة. فمن ناحيتها لا تتخلى القوى الاستعمارية السابقة عن الحقوق المكتسبة والمعترف بها بموجب القانون الدولي، ومن ناحيتها تحاول الدول المستقلة الجديدة تأكيد سيادتها الكاملة على مواردها الطبيعية.

ويمكن تعميق هذه الأفكار من خلال دراسة بعض صيغ القرار بدقة أكبر. كما يمكن أن يُلحَظ أن مفهوم السيادة ينطبق على «الشعوب والأمم» [775]. وكذلك على الدول الحديثة التكوين. لذلك يمكننا أن نستنتج الاعتراف بأية سيادة سابقة على الحكم الاستعماري. والواقع أن الجزائر قد أعربت عن موقفها بهذا الشكل بمناسبة المناقشة التي جرت خلال الدورة السابعة عشرة للجمعية العامة، من خلال تأكيد فرضية «السيادة المستمرة للشعوب والأمم التي ظلت سارية خلال مرحلة الاستعمار» [776]. وواصلت وجهة النظر الجزائرية تأكيدها على أن الشعوب والأمم، «التي هي ذات سيادة أساسية»، لا يمكن أن تفقد سيادتها عندما تفرض عليها حكومة استعمارية، وأن الوضع الفعلي لمستعمرة ما لا يغير بأي شكل من الأشكال سيادة شعبها. لذلك، عندما استعاد شعب ما حقوقه، كان عليه أن يعيد النظر في الوضع القائم من قبل: كان لا بد من إعادة النظر في الحقوق المكتسبة خلال الحقبة الاستعمارية و«إعادة الوضع إلى طبيعته» [777].

وانتهت المناقشة بموقف توفيقي يكفل من ناحية وضع الدول الأعضاء، ومن ناحية أخرى تعترف بحقوق (والتزامات) الدول والحكومات التي خلفت بالنسبة إلى الممتلكات التي حصلت عليها القوى الاستعمارية السابقة، قبل حصول الدول المستعمرة السابقة على سيادتها كاملة.

إن الموقف الذي أعربت عنه الجزائر له أهمية بالغة بالتأكيد، حيث إنه أكد على وجود سيادة أساسية للشعوب، يمكن أن توجد بمعزل عن أي سيادة للدولة، وهذه السيادة الشعبية كان يمكن أن تظل ساكنة (*dormant*) خلال الحقبة الاستعمارية. وهذا هو السبب في أن قرار الأمم المتحدة قد أعلن سيادة الشعوب والأمم: للإشارة إلى الأراضي التي لا تحكم نفسها بنفسها، والتي لم يتم تضمينها في مفهوم سيادة الدول على مواردها الطبيعية.

وفيما يتعلق بحقوق الملكية التي تطالب بها القوى الاستعمارية السابقة، أكد المذهب على أنه يمكن القول بأن السيادة الساكنة للشعوب والأمم قد أنشئت عندما أنشئت وحدات إدارية استعمارية، وأن هذا اللقب الإقليمي قد انتقل إلى الدولة الجديدة بعد الاستقلال. والنتيجة بالضرورة هي أنّ: «عمليات نقل الحق في الأرض لا بدّ أن تحافظ على الحقوق المكتسبة» من الدول الاستعمارية [778].

ينتقد أنطوني أنجي (Antony Anghie) هذه المواقف بوضوح من خلال أنه يُلحَظ أن حججاً مثل تلك التي تقدَّم تكمن وراء المفهوم القائل بأن الدول المستقلة الجديدة ليس لها تاريخ أو وجود يمكن تأكيده في القانون الدولي حتى لحظة «إنشائها» بواسطة الاستعمار. «لم يكن للأراضي الاستعمارية شخصية ما قبل الاستعمار يمكن أن يعترف بها القانون الدولي [...] وبهذا المعنى، فهي لا تنتمي لأحد، ومن المفترض أن الدولة الاستعمارية يمكنها أن تستولي عليها لنفسها؛ حتى لو كانت تجلب الوحدة «للشعب» الذي يشير إليه قرار السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية» [779].

يرى المذهب الفقهي الغربي الذي كان يعترف بـ «الحقوق المكتسبة» للقوى الاستعمارية، أن الشعوب المقهورة تتمتع بالسيادة على الأرض في أثناء السيطرة الاستعمارية، مهما كانت هذه السيادة محدودة. ومن ثم أتيحت لهذه الشعوب فرصة إعطاء تنازلات جيدة تفرض قيوداً فرضاً حتمياً على الدول المستقلة الجديدة. ويستنتج أنجي أن: «الشخصية [...] تُبتكر لغرض أن يتم تقييدها» [780].

يتم الحفاظ على هيمنة القوى الاستعمارية حتى في عصر الحصول على الاستقلال للدول الجديدة، ويعدّ القانون الدولي أحد الأدوات الأساسية. كما أدى عمل التشريع الدولي [781] على إدامة غموض قرار الأمم المتحدة وحماية «الحقوق المكتسبة» بشكل كبير من قبل القوى الغربية في أثناء المدة الاستعمارية.

وهذا يستدعي ضرورة زيادة تطوير المنظور النقدي، الذي سبق استخدامه في تحليل العلاقة الحالية بين القانون الدولي والعالم الثالث.

6. سيادة دول ما بعد الاستعمار وشرعيتها في القانون الدولي

إنّ مسألة سيادة الدول المستقلة الجديدة في عصر ما بعد الاستعمار ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة شرعيتها. ومن منظور «واقعية المحافظين الجدد» [782]، لا تثبت شرعية الدول إلا من خلال السيطرة الفعالة على أراضيها وسكانها: وهو نفسه منظور نظام الدول الذي تأسس بعد صلح «ويستفاليا». ومن ناحية أخرى، يحدد المفهوم الليبرالي الشرعية من خلال المشاركة الفردية. وباختصار: إنّ رؤية المحافظين الجدد موضوعة في أفق سلطة حكومية فاعلة، ورؤية الليبرالية تضعه في الحرية الفردية. ويحتج هذا المفهوم الثاني بأن نظام الدول قد حل محله تعدد القوانين، وتعدد الجهات الفاعلة العاملة في السوق الحرة، وفي سياق الديمقراطيات الليبرالية.

في الواقع هناك منظور آخر، تم تناوله في هذه الورقة، وطُرح بشكل نقدي، فيما يتعلق بالمفهوم المحافظ والليبرالي؛ إنه المفهوم الذي يعيد مشكلة شرعية الدول وعدم شرعيتها إلى التطورات التي شهدها تاريخ الاستعمار من مبدئه وحتى التحولات الحالية [783]. وتَبنّي هذا الرأي يعني تأكيد أن الاستعمار لم يكن استثناءً في تاريخ القانون الدولي، بل ما يزال يواصل هيمنته، وإن كان ذلك بأشكال مختلفة. فهو اليوم يأخذ شكل التدخل لفرض الديمقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وإعادة الهيكلة الاقتصادية [784].

خلال عصر الاستعمار، فرضت القوى الغربية أشكالاً سياسية على الشعوب الخاضعة لها، مثل الدولة القومية، التي كانت غريبة تماماً على تراثهم [785]. وهي شكل من أشكال الدولة التي يعدّها العالم الغربي «عالمية»، ولذلك فهو يعتقد أنه يمكن أن يفرضها على الشعوب التي تُحسَب غريبة على حضارة القوى الاستعمارية.

ويجري حالياً الحفاظ على المبادئ التوجيهية نفسها من خلال محاولة فرض شكل الحكم الديمقراطي، وضمانات حقوق الإنسان وتنظيم اقتصاد السوق. وتنظر الدول الغربية إلى الحكومات التي تتخذ هذه الأشكال السياسية والأنظمة الاقتصادية بحسبانها حكومات شرعية. وهذا يعني أن تاريخ الاستعمار مستمر، وإنما يتخذ أشكالاً مختلفة فقط. لذا فمن الضروري دراسة بعض الجوانب الوثيقة الصلة بالتدخل الغربي: مشكلة التراث الاستعماري، وانتهاك مبدأ عدم التدخل، ومسألة مصادر القانون الدولي.

1) يشير الجانب الأول إلى حقيقة أن الاستعمار الغربي قسم السكان الخاضعين له وفقاً لاحتياجاتهم الخاصة للسيطرة: على سبيل المثال عن طريق تقسيم الشعوب الصومالية بين كينيا والصومال، ودول الماساي بين تنزانيا وكينيا. وفي الواقع تم إنشاء دول مصطنعة اندلعت فيها «أزمة شرعية داخلية» [786]. ولا يمكن التغلب على هذا الأمر إلا إذا تمكنت الدول التي كانت موجودة واقعياً قبل الاستعمار أن تعبّر عن حقها في تقرير المصير.

2) في عصر ما بعد الاستعمار، استمر تدخل القوى الغربية في شؤون شعوب العالم الثالث. وهذه هي الحال بوجه خاص من خلال برامج التدخل الاقتصادي التي تنفذها القوى الغربية الكبرى، والمؤسسات المالية الدولية. ولا توجد مبادئ قانونية تستبعد أشكال الإكراه الاقتصادي التي يمارسها الغرب. والحقيقة أنه ينبغي النظر إليها على أنها شكل من أشكال الانتهاك للقواعد المتعلقة بعدم التدخل، لأن الإكراه الاقتصادي ينتهك السيادة الاقتصادية الوطنية [787].

وهذا التفسير للقواعد المتعلقة بعدم التدخل - كما تنص عليه المادة 2، الفقرة 7 من ميثاق الأمم المتحدة - متفق عليه على نطاق واسع في العديد من بلدان العالم الثالث. وتمت صياغته أيضاً في بعض قرارات الجمعية العامة: من إعلان عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وحماية استقلالها وسيادتها، ومنها قرار الجمعية العامة 2131 (20)، في 21 ديسمبر عام 1965، وفي إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية وعلاقات التعاون وفقاً لميثاق الأمم المتحدة، وقرار الجمعية العامة رقم 2625 (25) في 24 أكتوبر عام 1970 [788].

3) لكن القانون الدولي يقصر مصادر القواعد على المعاهدات والأعراف، وهذا ما يترتب عليه أن قرارات الجمعية العامة لا تُعَدُّ مصادرَ للقانون الدولي، ومِنْ ثَمَّ لا يَعدّ القانونُ الدوليُّ الإكراهَ الاقتصاديَّ الذي تمارسه القوى الكبرى أو المؤسسات المالية من بين السلوكيات التي تحظرها قواعد عدم التدخل. وهكذا يبدو واضحاً أن القانون الدولي يضع نفسه في خدمة التوجهات الاستعمارية الجديدة للقوى الغربية. وعلى وجه الخصوص، تفقد الدول التي لا تتكيف مع برامج إعادة الهيكلة التي يريدها رأس المال الدولي شرعيتها، ولا يحق لها الاستفادة من برامج صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. بل على العكس من ذلك، ينبغي أيضاً أن يتبنى المنظور النقدي للقانون الدولي المصادر غير الغربية، التي تستند إلى المبادئ الأخلاقية والسياسية لمجتمعات ما بعد الاستعمار،

والتي تختلف تماماً عن التراث الغربي [789]. لذلك بدأ الصدام بين أشكال التدخل الاستعماري الجديد للغرب، وأشكال المقاومة في العالم الثالث.

7. العالم الثالث وأيديولوجيا «الحكم الرشيد» الغربية

يتسم التدخل الغربي اليوم في دول العالم الثالث بتوجه واضح نحو «التحول الديموقراطي»، وهو ما يمكن تفسيره على أنه محاولة لاحتواء المقاومة الجماهيرية وتوجيهها للعديد من الحركات الاجتماعية النشطة على المستوى الدولي منذ ثمانينيات القرن الماضي [790]. فمن ناحية أكدت الحركاتُ الاجتماعية التي تشكلت في العالم الثالث خطابَ التحرر والمقاومة، ومن ناحية أخرى كان هناك انتشار على الصعيد الدولي للمؤسسات التي عزّزت هدف التحول الديموقراطي والسلام. وكانت النتيجة التي حققتها المؤسسات الدولية هي السيطرة على المقاومة الشعبية، وتحديث البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدول النامية، في محاولة لدمج العالم الثالث في «حداثة» العالم الغربي [791].

بعد انتهاء الحرب الباردة، ازداد حضور المؤسسات الدولية في العالم الثالث: ليس فقط وكالات الأمم المتحدة (منظمة التغذية والزراعة واليونيسيف وما إلى ذلك)، ولكن أيضاً المنظمات الاقتصادية والمالية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي. تمثلت وجهات نظر هذه المؤسسات في تحقيق هدفين: أ) من ناحية محاولة «إنقاذ» ما يسمى بـ«الدول الفاشلة» [792] مثل الصومال وليبيريا وأفغانستان. ب) ومن الناحية الأخرى تعزيز «التحول الديموقراطي».

كما لحظ راجاجوبال (Rajagopal)، كان أساس الهدف الأول هو الموقف العنصري تجاه العالم الثالث، الذي دعا إلى نوع من «إعادة استعمار» هذه الدول، وكذلك عودة إدارة الوصاية من جانب الأمم المتحدة [793].

أما هدف «التحول الديموقراطي» فقد وُضع في إطار نموذج يشمل تنفيذ عمليات حفظ السلام، والمساعدات الانتخابية، وبناء المؤسسات وسيادة القانون. والتعقيد الذي تتسم به هذه الأيديولوجيا يتطلب تحليلاً شاملاً ودقيقاً.

لذا لا بد من التأكيد أولاً على أن الأمم المتحدة، مع أنها اضطلعت بدور محدد في تحويل الهياكل السياسية لكثير من الدول، كررت دائماً موقفها بوصفه غير سياسي ومحايداً فيما يتعلق بالنتائج المحتملة لعمليات التحول الديموقراطي. وقد تمت صياغة مذهب الأمم المتحدة هذا في الثمانينيات من خلال التقارير التي قدمها الأمين العام بطرس بطرس غالي. وهناك ارتباط دقيق بين التنمية والسلام والديمقراطية [794]. وفي تقرير التحول الديموقراطي الذي قدمه بطرس غالي عام 1996، وردت صراحة العلاقة بين الديمقراطية والتنمية: «ثقافة الديمقراطية [...] تساعد على تعزيز ثقافة التنمية» [795].

إن الديمقراطية - يتابع التقرير - تتلقى الآن اعترافاً متزايداً بقدرتها على تعزيز الحكم المقبول (الحكم الرشيد)، والذي ربما يكون أهم تطور متغير لسيطرة الدول الفردية. ومن خلال توفير الشرعية للحكومة، وتشجيع مشاركة الناس في عملية صنع القرارات المتعلقة بالهيئات التي تؤثر في حياتهم، تسهم العمليات الديمقراطية في تنفيذ سياسات الدولة وإستراتيجيات التنمية [796].

وعلاوة على ذلك، ومن هذا المنظور، هناك علاقة وثيقة بين الديمقراطية والسلام: «من المرجح أن تؤدي المؤسسات والعمليات الديمقراطية في داخل الدول إلى السلام بين الدول [...] تتطلب الشرعية الممنوحة للحكومات المنتخبة ديمقراطياً احترام شعوب الدول الديمقراطية الأخرى، وتفضّل المفاوضات والتسويات وسيادة القانون في العلاقات الدولية» [797].

باختصار: المؤسسات الديمقراطية تعزز السلام والتنمية. يبدو هذا أمراً لا جدال فيه من حيث المبدأ، ولكن بالنظر إلى الأطراف الفاعلة العاملة على الساحة الدولية، يبدو أنه يحدث من خلال هذه الحلول المؤسسية شكل من أشكال السيطرة السياسية، يتم فيه التعبير عن الممارسة والأيديولوجيا الاستعمارية الجديدة. لذلك يجب الإجابة عن سؤالين هما: أ) ما المعنى الذي تكتسيه العلاقة بين الديمقراطية والتنمية؟ ب) ما أسباب المقاومة في دول العالم الثالث لعمليات التحول الديموقراطي؟

8. الديمقراطية والتنمية

هناك العديد من المبادئ التوجيهية التفسيرية التي تحاول تعريف العلاقة بين الديمقراطية والتنمية: من المفاهيم التي تحسب الديمقراطيةَ عقبةً أمام التنمية، إلى التفسيرات التي ترى في الرأسمالية خصماً للديمقراطية. وعلى الصعيد الدولي، تدعو مواقف هيئات مثل الأمم المتحدة أو البنك الدولي إلى زيادة المشاركة الديمقراطية شرطاً ضرورياً للتنمية الاقتصادية. ويمكن أن يُلحَظ هذا التوجه في الأطروحات التي أعرب عنها الأمين العام للأمم المتحدة بطرس غالي في العديد من الوثائق [798]. والمواقف الرسمية للبنك الدولي تعبّر أيضاً عن التوجهات نفسها. لكن العلاقة بين الديمقراطية والتنمية تتضمن جوانب متعددة واحتمالات كثيرة غامضة يجب التفكير فيها بعمق وتوضيحها.

وقد قدم مؤلفون مثل هيرشمان (Hirschman) وسن (Sen) وستيجليتز (Stiglitz) رؤى مهمة. على وجه الخصوص، يؤكد ستيجليتز كيف أن الانتقال من التقليد إلى الحداثة يستلزم الحاجة إلى المشاركة، وهو الشرط الأساسي لضمان الشرعية لأشكال الحكومة الديمقراطية. وتضمن المشاركة الحصول على المعلومات التي تجعل من الممكن التغلب على مقاومة الجماهير لعمليات التغيير في الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي [799].

لكن أعمال أ. سن هي التي تسمح لنا، أكثر من غيرها، بتوضيح معنى العلاقة بين الديمقراطية والتنمية. فمنذ عام 1993، حين قدم منظور التنمية البشرية الذي تركز حول مفهوم القدرة، الذي يفسر بقدرة الشخص على تحقيق حالة الرفاهية [800]، ثم في الأعمال التالية، وحتى عمله «**التنمية حرية**»، أظهر سن بوضوح تام أن الديمقراطية وحقوق الإنسان، التي تشكل الأساس لهذين العنصرين، تسهمان في تحقيق التنمية الاقتصادية الفعالة. لذا يمكن القول: إنّ التنمية البشرية - من منظور سن - شرط ضروري للتنمية الاقتصادية. لذلك أمكنه أن يؤكد: «إنشاء نظام ديمقراطي وتعزيزه عنصران أساسيان في عملية التنمية» [801]. في تأسيسه لنظام ديمقراطي، يضمّ سن حقوق الإنسان إلى الحقوق السياسية؛ لأن ممارسة هذه الحقوق - أي اكتساب مستوى مرض من التعليم، والقدرة على الوصول إلى نظام صحي متكافئ الفرص، وممارسة المشاركة السياسية، وما إلى ذلك - تسمح بتعريف ملائم للاحتياجات الاقتصادية والوفاء بها، وتحقيق «القدرة» الكاملة لكل إنسان.

إن العلاقة الضرورية التـي اقترحها سن بين التنمية البشرية والتنمية الاقتصادية ينبغي أن تكون الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الديمقراطية الحقيقية، ليس فقط في العالم الثالث بل أيضاً في البلدان الغربية. والواقع أن هذا المنظور غير موجود، أو يُساء استغلاله تماماً بواسطة التدخل الغربي في البلدان النامية.

وقد تم تعزيز عمليات التحول الديموقراطي والتنمية في العالم الثالث من خلال انتشار غير عادي للهيئات الدولية: من وكالات الأمم المتحدة، مثل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والمفوضية العليا لحقوق الإنسان، إلى وكالات حكومية، مثل الوكالة الأمريكية للتنمية الاقتصادية (Usaid)، والبنك الأوروبي للإنشاء والتعمير (Ebrd)، أو لمؤسسات اقتصادية عالمية مثل منظمة التجارة العالمية (Wto) [802].

ومع ذلك فقد لاقت هذه الهيئات والمنظمات الدولية، وما تزال تلاقي مقاومة كبيرة من حركات العالم الثالث التي تعارض استغلالها لعمليات التحول الديموقراطي. ومن هنا وجب توضيح أسباب هذه المقاومة.

9. الديمقراطية وحقوق الإنسان وحركات المقاومة

تهدف مقاومة عمليات «التحول الديموقراطي» التي تروج لها الهيئات الاقتصادية والمالية الدولية في العالم الثالث إلى كشف أهداف هذه المشاريع: التي تَعُدُّها في الأساس مبادراتٍ تهدف إلى اختيار أهل النخبة في العالم الثالث، الذين يروجون للتفعيل الكامل للعولمة الاقتصادية القائمة على السوق، والتي تعمل وفقاً للتوسع الغربي.

ويفسر راجاجوبال (Rajagopal) مقاومة هذه الحركات الاجتماعية على أنها تعبير عن كوسموبوليتانية جديدة، تركز على معارضة العولمة، وعلى محاولة تحقيق أشكال من عدم المركزية والديمقراطية المحلية. على هذا الأساس فقط تقبل تلك الحركات تعزيز حقوق الإنسان

[803]: وإلا فإن حقوق الإنسان لن تكون سوى أيديولوجيا، تحاول إضفاء الشرعية على عمل المنظمات الدولية، وإفراغ المجتمعات المحلية من استقلاليتها.

ويبدو أن تفكير راجاجوبال مبتكر للغاية، إذ إنّه يقصد إعادة التفكير في القانون الدولي من خلال الحركات الاجتماعية، وليس من خلال الدول أو الأفراد [804]. وقد جاء طرح هذا المنظور في خارج الأفق الماركسي متخذاً من «السياسة الثقافية» معياراً لإعادة التفكير في أسس القانون الدولي. عدم اختصاص الماركسية أداةً تفسيرية للنضالات الاجتماعية في العالم الثالث تعتمد على أنه ليس لها أساس طبقي، ولكنها منظمة حول المشكلات الاجتماعية مثل التدهور البيئي واضطهاد المرأة، إلخ. وعلاوة على ذلك، تقوم الماركسية على مفهوم تحولات المجتمع من مرحلة إلى أخرى: رؤية لا تسمح لنا بفهم الصلات المعقدة بين الجوانب الاقتصادية والثقافية التي يعبّر عنها النضال الاجتماعي في العالم الثالث. وباختصار - يستنتج راجاجوبال - أن الماركسية لم تكن قادرة على تقديم الأدوات اللازمة لفهم تطور الاقتصاد العالمي، ولا طبيعة الحركات الاجتماعية التي ظهرت إلى حد كبير استجابةً للأشكال الجديدة للاقتصاد العالمي. بل على العكس من ذلك، يعني تفسيرُ الحركات الاجتماعية من منظور «السياسة الثقافية» تأكيدَ ديناميات الهوية التي تعبر عنها، واقتراح مفاهيم بديلة فيما يتعلق بحالة المرأة، والحالة البيئية، وقضايا الاعتراف بالعرقيات [805]، وما إلى ذلك، وبعبارة أخرى: يقترح راجاجوبال توسيع التفكير إلى ما يتخطى المستوى المؤسسي، ويرى أنه من الضروري تضمين التحليل أيضاً «النضال من أجل المعنى». ومن هذا المنطلق، ينبغي أن تصبح «المقاومة» من الحركات الاجتماعية فئة تحليلية من فئات القانون الدولي. ما يبدو ذا أهمية كبيرة في هذا المنظور هو الأفق الذي يقترحه من خلال تقديم عنصر «الجماعات البديلة»، بما يتجاوز الرؤية الليبرالية للاستقلالية الذاتية والحقوق الفردية، وبما يتجاوز أيضاً المفهوم الواقعي الدائر حول سيادة الدولة.

إن تحليل راجاجوبال يشكل أهمية كبرى، حيث يتحول إلى اتهام للقانون الدولي الذي كان يحتفي دوماً بانتصار الدول ذات السيادة، والذي انتهى إلى إضفاء الشرعية على الغزوات الاستعمارية التي شنتها الإمبراطوريات الأوروبية والأمريكية. وينبغي أن يوسع القانون الدولي آفاقه لتشمل الحركات الاجتماعية، بغية تقويم الأثر الذي قد تُخلّفه في عمليات تشكيل مبادئ القانون [806]. لذلك يجب أن يتجاوز القانون الدولي المنظور المحدود للدولة، ولا سيما الدولة في العالم الثالث، إذا عَدَدْنا أن سيادتها الآن مشروطة بقوة بالمؤسسات الدولية (من منظمة التجارة العالمية إلى مؤسسات بريتون وودز)؛ وإذا أخذنا في الحسبان العجز الديمقراطي للعديد من دول العالم الثالث.

10. استنتاجات

من الضروري تعميق الأطروحات التي تمت صياغتها حتى الآن، وجعلها منهجية. وهناك ثلاث نقاط رئيسة يجب تسليط الضوء عليها: 1) طبيعة القانون الدولي فيما يتعلق بمنظور الاستعمار

الجديد؛ 2) وعدم مركزية عملية إنتاج القانون، ولا سيما القانون الدولي لحقوق الإنسان؛ 3) وأهمية قانون الشعوب في علاقته بقانون الدول.

1) أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى فيجب تأكيد أن القانون الدولي يعبّر - كما عبّر عنه دائماً في عصر الاستعمار - عن مصالح القوى الاجتماعية ومصالح الدول المهيمنة في نظام العلاقات الدولية [807]. ومن ثَمَّ تتعلق المسألة بتقديم الفئات التي تسمح بكشف القناع عن هذه الأيديولوجيا التي تقوم عليها الهيمنة التي يمارسها العالم الأول. وعلى سبيل المثال، من الضروري إدراك أهمية مشكلات الهوية التي تطرحها الحركات الاجتماعية. ومن الضروري أيضاً إعادة التفكير في مفهوم «العالم الثالث» للتمييز بداخله، بين مصالح الشعوب ومصالح النخب الحاكمة في البلدان النامية. إذ تؤيد هذه النخب تنفيذ سياسات الليبرالية الجديدة، وتقبل تحرير سوق العمل لصالح التحكم الغربي [808].

ولذلك يجب أن يمتد نقد القانون الدولي أيضاً إلى فكرة الحكم العالمي التي تفترض أن الدول - وليس الشعوب - هي أطراف النظام الدولي، والتي تفترض عملية تنمية موحدة غير محدودة، ودون تفريق، والاعتراف بالمستويات الحقيقية المختلفة لتنمية شعوب العالم الثالث، وربما كان من الواجب افتراض مستويات أكثر تحملاً، كما يلحظ شيمني.

2) أما في المقام الثاني، فيجب النظر، في سياق العولمة في إنشاء معايير من خلال «الحكومات الخاصة» التي تعبّر عن تشكيل أنظمة قانونية بلا دولة (*lex mercatoria*) [809] وما إلى ذلك. وهذا هو الحال أيضاً في مجال حقوق الإنسان الذي أصبح معولماً الآن. وفي هذا الصدد، يجب تعميق ازدواجية نظام الخطاب هذا وتوضيحه: فهو يقنّن من ناحية الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، التي يمكن التذرع بها ضد الدول نفسها لصالح الفئات التي هي أشد فقراً وهامشية، لكنه يسهم - من ناحية أخرى - في حماية الحقوق الخاصة، كحقوق الملكية الفكرية على سبيل المثال، ويسمح بتحويل التراث المشترك للإنسانية إلى نظام حقوق ملكية «للشركات» [810].

وباختصار: إن خطاب حقوق الإنسان منقسم بين تنفيذ سياسات الليبرالية الجديدة، وتلك الخاصة بتحرير شعوب العالم الثالث. وتُظهر هذه الازدواجية أن المعارضة غير المسبوقة بين أفق حقوق الإنسان والسياسات الاقتصادية للقوى الغربية يمكن في الواقع أن تنحرف لصالحها. وهذا يكشف عن الاستمرارية بين أيديولوجيا الاستعمار، التي سوّغتها أيديولوجيا «تحضّر» الشعوب، وأيديولوجيا حقوق الإنسان للقوى الاستعمارية الجديدة التي يمكن استخدامها لتسويغ سياساتها الاقتصادية الليبرالية. ويشير و. باكسي إلى أن هناك خطراً، يتمثل اليوم في استبدال نموذج حقوق الإنسان المتوافق مع السوق الذي يعمل لصالح التجارة بمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان [811].

3) وأخيراً يجب دفع نقد القانون الدولي إلى درجة إعادة تأكيد السيادة على الموارد الطبيعية لصالح الشعوب، وليس لصالح دول العالم الثالث [812]. وبهذه الطريقة، يمكن شجب الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان لدى لشعوب التي ترتكبها الطبقات الحاكمة، ورأس المال العابر للحدود من خلال القوانين والمؤسسات والممارسات التي تحد من استقلال شعوب العالم الثالث، باسم مفهوم الحوكمة والسياسات الاقتصادية المبنية على النماذج الغربية [813].

11. استطراد.. «تفكيك» العالم الثالث

في مقال نُشر عام 1952، قدّم عالم السكان الفرنسي ألفريد سوفي (Alfred Sauvy) مصطلح «العالم الثالث». وأكد أنه بالإضافة إلى العالمين -العالم الأول الذي تمثله الدول الرأسمالية، والعالم الثاني، الذي يتكون من مجموعة الدول الشيوعية، يوجد أيضاً عالم ثالث يتكون من «مجموع من الدول التي يتم تعريفها بأسلوب الأمم المتحدة بأنها دول نامية» [814]. وقد وضع سوفي مشكلة العالم الثالث في سياق الحرب الباردة، محدداً أنه بدون العالم الثالث «لن يطرح التعايش بين الاثنين الآخرين مشكلات كبيرة»، لأنه أضاف «ما يهمّ كلاً من العالمين هو غزو العالم الثالث أو على الأقل ضمّه إلى صفك».

كما قدّم سوفي أيضاً استنتاجاً ختامياً، رسم تماثلاً بين العالم الثالث والدولة الثالثة الفرنسية في وقت الثورة في نهاية القرن الثامن عشر، وهو ما يشير إلى أن العالم الثالث هو أيضاً «يريد أن تصبح له مكانة وأهمية». فهل كان سوفي يلمح إلى تحرير محتمل للعالم الثالث من هيمنة العالمين الأول والثاني؟ ولكن على أي أساس وبأية وسيلة؟ ما تزال الإجابة تبدو حتى اليوم معقدة للغاية، بعد أكثر من نصف قرن.

ولمحاولة إيجاد حلّ، من المفيد النظر في الصلة الدقيقة التي أكد عليها بحق عالم الديموغرافيا الفرنسي؛ أي العلاقة بين بلدان العالم الثالث وحالة التخلف التي تعاني منها. ولكن ما المعايير التي تؤدي إلى تورط بلد ما في حالة التخلف؟

إن جزءاً كبيراً من الأدبيات التي تناولت مشكلة العالم الثالث، وخاصة في مجال الأنثروبولوجيا، سلط الضوء على الطابع التعسفي لمعايير التمييز بين «النمو» و «التخلف»، فوجهة النظر الغربية غير صريحة، وقد تمت صياغتها ضمن «خطاب» محدد للغاية.

ومعنى عبارة «خطاب» يشير بطبيعة الحال، عند جميع المؤلفين الذين تناولوا المسائل المتصلة بموضوع «التخلف»، إلى عمل ميشيل فوكو. ويشير نظام الخطاب، الذي أعلنه فوكو في أوائل السبعينيات، إلى علاقات القوة التي يمكن أن ينشئها نظام مفهوميّ معين وإلى ممارسات الإخضاع التي ساعد على تحقيقها. لذلك كانت أشكال السيطرة وطرق الإقصاء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، في تصور فوكو، بالخطاب بكونه نظاماً مفهوميّاً. وقد كتب فوكو: إن الممارسات المرتبطة

بالخطاب «تعمل بمثابة منظومة للإقصاء، وهي تتعلق بلا شك بذلك الجزء من الخطاب الذي يشرك السلطة والرغبة في اللعبة» [815].

لقد تم بناء خطاب العالم الثالث والتنمية في الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وبعد انتهاء عصر الاستعمار، استمراراً للخطاب الاستعماري.

كان الاستعمار عصراً من العنف، عصر السلطة التي هيمنت بالعنف. لكن السلطة الاستعمارية سعت أيضاً إلى إضفاء الشرعية على حكمها من خلال «خطاب» يمثل الدول المستعمَرة على أنها بلا قيم، وتسيطر عليها الأساطير والتقاليد التي هي أصل تخلّفها. «الاستعماريُّ - كما كتب فرانز فانون - يجعل المستعمَرَ نوعاً من الشر المتأصل [...] تم إعلان أن السكان الأصليين غير قابلين لاستيعاب الأخلاق مع غياب القيم، بل وإنكار القيم. ولنجرؤ على الاعتراف بأنهم أعداء القيم. وبهذا المعنى فهم شر مطلق» [816]. وهكذا أسفر الخطاب الاستعماري عن تمثيل الاختلاف الذي تمت ترجمته إلى نظام تمييزي، وتحويله إلى تسلسل هرمي عرقي وثقافي [817].

أسهمت عمليات الترحيل والسخرة والعبودية في ازدهار أوروبا: البذخ «المخجل كالفضيحة» كما وصفه فانون، لأنه مشيد فوق عمل العبيد. ومن ثَمَّ فقد بُنيت ثروة أوروبا على نزع الملكية العنيف من الشعوب الخاضعة للحكم الاستعماري. بهذا المعنى نجد «أوروبا حرفيّاً من صنع العالم الثالث» [818]. نظام القمع هذا لا يمكن كسره إلا بالعنف [819].

وفي حقبة ما بعد الحرب الثانية، استمر الخطاب الاستعماري، بأشكال أخرى، متمثلة في «خطاب النمو» الذي يشكل أساس مفهوم العالم الثالث. والآن لا بد من الدراسة النقدية للعناصر الجديدة، التي استمرت بها الهيمنة الغربية، والنظر في إمكانية تحليل النمو، وتحديد البدائل التي يمكن أن تنفتح أمام ما يسمى بالبلدان «المتخلفة».

وفي الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، تم فرض خطاب النمو على أساس تحويل الفقر إلى إشكالية. وأسست العولمة السريعة للقوة الأمريكية مركزية الحرب على الفقر [820]، التي تم تحديدها على أساس المعايير الكمية، أي على أساس الدخل غير الكافي مقارنة بالمعايير الغربية. لذلك تم تحديد حل مشكلة الفقر في النمو الاقتصادي والتنمية [821].

وفي هذا الإطار جاء الخطاب الشهير الذي ألقاه الرئيس ترومان في يناير 1949 والذي تناول مشكلة الفقر على المستوى العالمي. وفيه سلط الضوء على وجود «مناطق متخلفة» تسكنها شعوب اقتصاديّاتها «بدائية» وراكدة. وحالتهم هذه تمثل «تهديداً» سواء لتلك الشعوب، أو لتلك «المناطق التي هي أكثر ازدهاراً». لكن البشرية - كما قال ترومان - كانت تمتلك وسائل لمحاربة الفقر: إنها «المعرفة التقنية والعلمية الحديثة»، وهي التي تسمح بتحقيق برنامج «تنمية» على أساس التعامل الديمقراطي العادل [822].

وتشمل كلمات ترومان جميع عناصر «خطاب النمو»: العوامل المعرفية (العلم والتكنولوجيا)، وأشكال السلطة (النظام السياسي الدولي الجديد)، التي من خلالها يمكن بدء علاقات بين أكثر المناطق ازدهاراً وشعوب العالم الثالث؛ لتجاوز اقتصادياتهم البدائية، وحالة التخلف التي يعانون منها.

وفي ظل هذا النظام الخطابي، أنتج نظام العلاقات العناصر، وأسس ما يمكن قوله وما يمكن التفكير فيه [823]. وبهذا المعنى، يمكن القول إنه تم «إنشاء العالم الثالث من خلال التعبير عن المعرفة والسلطة» [824]. وقد حدث ذلك من خلال خلق أشكال من الذاتية، تمثل شعوب العالم الثالث بالنظر إليها على أنها غير مثقفة وغير ناضجة، وتتألف من صغار المزارعين المتخلفين، وما إلى ذلك.

لم تكن التنمية عملية ثقافية، كما كتب أ. إسكوبار (A. Escobar)، بل كانت نظاماً من التدخلات الفنية، التي تُعدّ قابلة للتطبيق عالمياً من الخارج على السكان «المتخلفين»، دون مراعاة التنوع الثقافي لشعوب العالم الثالث [825]. لم تكن التنمية عملية تدريجية تعالج المشكلات المحددة لمختلف السكان. ولذا كانت النتيجة تدمير ثقافات العالم الثالث، أضيف إليها عمل العديد من النخب السياسية المرتبطة بالغرب، وهو ما أسهم في تدهور البيئة ونهب الموارد. وهذا يديم حالة العنف، الذي تتم ممارسته عن طريق الرغبة في «تحضير» الشعوب غير الغربية منذ القرن السادس عشر، والذي استمر منذ الحرب العالمية الثانية من خلال فرض «خطاب التنمية».

والسؤال الذي يفرض نفسه هو: ما البدائل التي تنفتح على الساحة الدولية لحالة الهيمنة التي يفرضها الغرب على الشعوب «المتخلفة»؟

كما هو الحال في القانون الدولي، ظهرت مبادئ توجيهية نقدية للتنمية في الدراسات الإنسانية، وخاصة في الأنثروبولوجيا، روَّجَ لها الغرب. فقد رأى العديد من المؤلفين في ممارساتِ المقاومة التي تقوم بها جملة من الحركات الاجتماعية إمكانية لتفكيك «خطاب التنمية». حيث يمكن للحركات الاجتماعية، كما كتب ستيوارت هول (Stuart Hall)، أن تنتج في الواقع تحولات نظرية [826]. وما يمكن أن تحققه هو خلق نظام جديد للحوار، يقوم على التخلي عن علوم التنمية والطرق الغربية للمعرفة، وفتح المجال لأنواع أخرى من المعرفة والخبرات [827].

وتستند ممارسات الحركات الاجتماعية إلى مبادئ توجيهية محددة هي: الدفاع عن الاختلافات الثقافية، وتعزيز الاحتياجات الاقتصادية بما يتجاوز الربح والسوق، والدفاع عن البعد المحلي فيما يتعلق بأفق العولمة، وحماية القيم والممارسات التي تعزز الهوية [828].

وعلى هذه الأسس، من خلال تحدي العالم الغربي، يمكن تحقيق تفكيك العالم الثالث، وبالمثل «يمكن للعالم الأول والعالم الثالث أن يتجاوزا أخيراً الخلاف، وتتاح فرصة تعلم كيف تكون

إنسانياً في سيناريو ما بعد الإنسانية» [829].

الباب الرابع

شروط السلام

الفصل الثاني عشر

أساس حقوق الإنسان.. منظور متعدد الثقافات

1. الأصل الديني للحقوق

في الدراسة المشهورة «**إعلان حقوق الإنسان والمواطن**» للكاتب ج. جيلينيك (G. Jellinek) أعلن عن الأطروحة الشهيرة لـ«الأصل الديني» للحقوق. فما محتوى هذه الأطروحة؟ إنها تشير إلى الحرب الأهلية الدينية في إنجلترا في النصف الأول من القرن السابع عشر، وتحيل بشكل أساسي إلى المطالبة بالحرية الدينية. وكما هو معروف من نتائج «مناظرات بوتني» (Putney)، لم يكن هناك اعتراف بالحرية الدينية في القانون الوضعي في إنجلترا.

لكن المطالبة بالحرية الدينية تعلقت فقط بحرية المنتسبين إلى طوائفهم، كما يتضح من سلوك «الطهريين» الذين هاجروا إلى المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية، والذين أصبحوا غير متسامحين تجاه الطوائف الدينية الأخرى. وقد كان الاعتراف العالمي بحرية الدين، ولأول مرة، في مستعمرة رود آيلاند الأمريكية، حيث أعلنها روجر ويليامز (Roger Williams) لجميع أعضاء جميع الطوائف الدينية: اليهودِ والمسيحيين والمسلمين.

وحتى هذا الإعلان العالمي الأول للحرية الدينية في رود آيلاند في عام 1647، كانت المطالبة بالحرية الدينية حقاً مخصصاً فقط لأعضاء الطوائف الدينية المختلفة.

لذا يجب تحديد عبارة «الأصل الديني» للحقوق: بأنها تعني بشكل أساسي أن أول الحقوق التي تمت المطالبة بها في التاريخ الدستوري الغربي تنص على أن الحق في حرية ممارسة العقيدة الدينية محفوظ فقط لأعضاء الطوائف العديدة والمختلفة. كان الطابع «الحصري» لهذه المطالبات هو أصل التعصب والحروب الأهلية الطائفية، والتي شكلت منها حالة الطبيعة، كما قررها هوبز (Hobbes) الاستعارة التمثيلية الشهيرة.

وقد كانت نتيجة الحروب الدينية في النصف الأول من القرن السابع عشر الاعتراف المتبادل للطوائف المسيحية الثلاث، الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية. ولكن في الوقت نفسه بدأ التفكير الذي سعى ووجد «أساساً عالمياً» للحق في الحرية: وهو أساس من شأنه التغلب على الاستثناءات المتبادلة، والسماح بالاعتراف بحقوق كل إنسان. وتم تحديده في «القانون الطبيعي» (جروتسيو، لوك)، ومِنْ ثَمَّ في «الإنسانية المشتركة» (كانط، ليسينج). إنها عملية «العلمنة» المعروفة التي اعترفت بحقوق كل إنسان، بغضّ النظر عن الانتماء الديني.

2. الحرية الطبيعية والقوانين الوضعية

معنى «الأساس العالمي» إشكالي للغاية. في الواقع ماذا تعني كلمة «الأساس»؟ أعتقد أن هذا المفهوم له معنيان: معنى «الأصل» ومعنى «التسويغ». إذا قرأنا «**رسالة لوك الثانية عن الحكومة**»، فسنجد هذه الصيغة: «تخضع حالة الطبيعة لقانون الطبيعة، الذي يلزم الجميع.. والعقل الذي يتمثل في هذا القانون يقوم بتعليم جميع البشر، بشرط رغبتهم في التعلم منه، أنه لا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخرين في الحياة أو الصحة أو الحرية أو الممتلكات؛ لأنهم جميعاً متساوون [...] ونظراً لأننا نتشكل من القدرات نفسها ونتشارك في طبيعة واحدة مشتركة [مجتمع الطبيعة]، فليس من الممكن افتراض وجود تبعية بيننا، تسمح لنا بتدمير بعضنا بعضاً، كما لو أننا خُلقنا جميعاً لكي يخدم بعضنا بعضاً، كما نستخدم الرتب الدنيا للمخلوقات لخدمتنا». (الفصل الثاني، 6).

وتنصّ هذه الصيغة المعقدة لـلوك على ما يلي: 1) إدراك العقل الطبيعي أن البشر لديهم «طبيعة مشتركة واحدة فقط»، 2) تأكيد أنه لا توجد تبعية بين البشر، 3) أن البشر «جميعهم متساوون ومستقلون» وبذلك يفرضون في حالة الطبيعة، النقطة الرابعة وهي: 4) ألا يضر أحد بالآخرين «في الحياة أو الصحة أو الحرية أو الممتلكات».

وفي هذا المقطع لا يتحدث لوك عن «الحقوق». ففي مكان آخر يظهر مفهوم الحق. إذ نقرأ مرة أخرى: «إذا كان الإنسان في حالة الطبيعة حراً كما قيل، فهو كذلك السيد المطلق على ذاته وعلى ممتلكاته [...] فلماذا يريد أن يتخلى عن حريته الخاصة؟ [...] ومن السهل الجواب على ذلك بأنه مع أنه يتمتع بهذا الحق في الطبيعة، يبقى تمتعه به غير مؤكد فعلاً، ويتعرض باستمرار للانتهاك من قبل آخرين [...] كما أن لديه ما يحفزه على المشاركة في مجتمع مع آخرين، قد اتحد شملهم من قبل، من أجل المحافظة على أرواحهم وحرياتهم وممتلكاتهم» (الفصل التاسع، 123).

وباختصار: على أساس الاعتراف «بالطبيعة المشتركة»، يؤكد العقل والمنطق أن البشر في حالة الطبيعة لهم الحق في المساواة في الحرية والحياة والصحة. وهذا يعني أنه في حالة الطبيعة، يكون «أساس» الحقوق هو الاعتراف عن طريق العقل بـ«الأصل» نفسه (الطبيعة المشتركة)، والذي «يسوّغ» إسناد الحقوق نفسها (في الحرية، والحياة، والصحة) لكل إنسان. ومن ناحية أخرى للحق في الملكية «أساسٌ» مختلف، لأن لوك يضعه في العمل: أي أن العقل يبرر إسناد الحق في الملكية على أساس الاعتراف بالعمل المنجز، والذي يمثل الأصل.

وأخيراً من منظور لوك، ونظراً إلى عدم اليقين بشأن حالة الطبيعة، هناك حاجة إلى إنشاء حكومة، تتألف من هيئة تنفيذية وتشريعية، وهذه الهيئة سوف تسنّ تشريعاً يضفي الصفة الرسمية على الحقوق، التي يعترف العقل والمنطق بأساسها متمثلاً في «الطبيعة المشتركة» أو في العمل المنجز. لذلك - من منظور أبي الليبرالية - يُسمح بالضرورة بالانتقال من الحرية أو القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي.

وعملُ لوك هذا يُشكِّل أهمية غير عادية؛ لأنه ساعد في إضفاء الحياة على نموذج الليبرالية، ولكنه ترك العديد من المشكلات التي لم تحل بعد، والتي لن يسهم فيها إلا الفكر اللاحق؛ لكي يقدّم لها إجابات مرضية: أولاً: العلاقة بين الحرية أو القانون الطبيعي والقانون الوضعي التي - في رأي لوك - يتمّ حلّها في الاعتراف التشريعي «بحق» طبيعي؛ وثانياً: مفهوم «الطبيعة المشتركة». وأعتقد أن الإجابة على هاتين المسألتين يمكن تتبّعها في فكر كانط.

3. الأخلاق والقانون

يعالج كانط في «ميتافيزيقا الأخلاق» مشكلة الأساس، أي أصل الحقوق وتسويغها. ولطالما أذهلتني الطريقة التي طرح بها كانط المشكلة، لأنه من السهل أن ترى فيها كيف عبر من نظام خطاب إلى آخر. في الواقع كتب كانط: «القانون فطري واحد. الحرية (الاستقلال عن الإرادة المقيدة للآخرين)، بقدر ما يمكن أن تتعايش مع حرية كل شخص آخر وفقاً لقانون عالمي، فهي حق أصلي فقط مستحق لكل إنسان بحكم إنسانيته «I»، التقسيم الفرعي العام للقانون، ب).

وبعد تأكيد كانط أن هناك حقاً فطرياً واحداً فقط، نتوقع إعلان هذا الحق. لكن كانط يكتب: «الحرية» وليس «الحق في الحرية». فما العلاقة بين «الفطرية» أي الحرية الأصلية و«الحق» في الحرية؟

يوضح كانط ذلك في صياغة الجملة التالية عن «الحرية»:

- تُفهم على أنه «الاستقلال عن التعسف الجبري للآخرين»

- يجب أن تعيش جنباً إلى جنب مع حرية كل إنسان آخر بموجب قانون عالمي.

هذا القانون الوضعي الشامل هو أصل حق كل إنسان في الحرية. كما هو معروف جيداً، يمثل التفكير الكانطي نهاية القانون الطبيعي، ويؤسس مركزية القانون الوضعي «الحق القطعي» الذي يتحدث عنه في ميتافيزيقا الأخلاق، والذي يحد من الحرية الطبيعية الأصلية، ويؤسس حقوق الحرية الفردية. ومن ثَمَّ فمن منظور كانط لا يوجد أي حق طبيعي، وإنما توجد حرية طبيعية للإنسان يمكن وجودها في الوقت نفسه مع حرية أي إنسان آخر، بشرط وحيد وهو أن تتمّ ترجمتها إلى حق للمواطن على أساس قانون عالمي ملزِم، أي مقبول من الجميع.

ولكن ما الحرية «الطبيعية» الأصلية، وما عواقب تقييدها بالقانون الوضعي؟ على أساس هذه العلاقة ينفتح المنظور الأخلاقي في الفكر الكانطي.

وفي النص المعنون «**حتى شعب الشياطين يحتاج الدولة**» يتناول و. هوف (O. Höffe) المقطع الشهير لكانط في «**من أجل السلام الدائم**»، الذي نقرأ فيه أن «مشكلة إنشاء الدولة يمكن حلها [...] حتى من قبل شعب الشياطين (بشرط أن يكون لديهم عقل» ويلحظ أن العبارة الكانطية: «تلخّص بوضوح كبير المهمة الأساسية لأولئك الذين ينوون إضفاء الشرعية على وجود القانون والدولة». في الواقع - يتابع هوف - يجب أن يتعايش «الشياطين»، أي: الرجال الأنانيون، ولذلك يجب عليهم بالضرورة التعاون حتى لا يتركوا مجالاً للتعبير غير المحدود عن الحرية الطبيعية. إن التخلي عن الحرية الطبيعية هو وحده الذي يدعم حقوق الحرية. «إن الحق في الحرية ليس إلا الجانب الإيجابي للتخلي عن الحرية (الطبيعية). ومن يحجم عن حقه في القتل يحصل «تلقائيا» في مقابل هذا على حقه في سلامته الشخصية، ومن يحجم عن حرية توجيه الإهانة يستمتعُ في واقع الأمر بحقه في أن يتم احترام شرفه» [830]. ومن ثَمَّ تنشأ حقوق الحرية من تقييد الحرية الطبيعية من خلال القانون الوضعي.

أعتقد أنه تم تحقيق نتيجة مهمة: لقد أوضحنا - من منظور كانط - أساس حقوق الحرية، أي: أصلها الذي يكمن في تقييد الحرية الطبيعية، وتسويغها الذي يتمثل في الحاجة إلى ضمان التعايش بين الأفراد الأنانيين.

وفي هذا الصدد، من الضروري فتح قوسين، وتعميق معنى مفهوم «الشيطان» الذي قدّمه كانط. هذا المفهوم يلمح إلى الأفراد الذين وهبوا في الأصل حرية طبيعية غير محدودة. إن الأنثروبولوجيا المعقدة عند كانط، التي تجد تعبيراً عنها من خلال الصراع بين «الميل إلى الشر المستطير» و«الاستعداد الأخلاقي»، أعتقد أنه يمكن الآن إعادة صياغتها بشكل أكثر ملاءمة من خلال منظور التحليل النفسي.

ومن ثَمَّ أميل إلى ترجمة «الحرية الطبيعية» إلى «مجموعة من الدوافع». وبناء على هذا لا بدّ أن نتجاوز الأنثروبولوجيا السياسية الفجّة لهوبز أو لوك، وكذلك الأنثروبولوجيا الإيضاحية لكانط، إلى التعبير عن الشخصية الذي يقدمه لنا التحليل النفسي [831].

يفتح المنظور الكانطي أيضاً أفقين آخرين: الأول يشير إلى العلاقة بين الأخلاق والقانون، ويتعلق الثاني بالعلاقة بين الأخلاق والقانون.

ويمكن تطوير النقطة الأولى من خلال النظر في الأنثروبولوجيا السياسية، أي التعبير عن الإنسان الذي ينبع من تقييد الحرية الطبيعية من خلال القانون الوضعي. دعونا نَعُدْ إلى كانط مرة أخرى. يؤكد كانط فيما يتعلق بالحد من الميول الأنانية للبشر من خلال القانون: «وبهذه الطريقة، تكون النتيجة لسبب ما، كما لو أن أيّاً من القوتين لم يكن موجوداً، واضطر الإنسان إلى أن يكون - إن لم يكن جيداً أخلاقياً - مواطناً صالحاً على الأقل». (إيمانويل كانط، **من أجل السلام الدائم**). ونتيجة تقييد الحرية الطبيعية من خلال القانون الوضعي هو تحديد السلوك الذي يتسم بالاحترام المتبادل لحقوق الحرية: وهو تأكيد أساس القانون، لأخلاقيات «الجمهورية»، وفقاً لتقليد يعود إلى

كتاب «**السياسة**» لأرسطو [832]. باختصار: لا يتم احترام حق الحرية للآخرين إلا خوفاً من عقوبات الدولة، وبناء على ذلك يجب على المرء أن يكون «مواطناً صالحاً»، حتى بدون أن يكون «صالحاً أخلاقياً»، أي دون الوفاء بـ «الواجب للواجب»، ولكن فقط لتجنب التعرض للمحاكمة الجنائية.

إن الطبيعة الإلزامية للقانون والعقوبة في حالة الانتهاك هما أصل سلوك «المواطن الصالح» وهما أساس أخلاق المجتمع. ولكن ما هي العلاقة بين أخلاقيات المجتمع (التي هي تعبير عن مفهوم دقيق ومحدد تاريخياً للقانون والدولة) والبعد الأخلاقي؟

هذه هي المشكلة التي يواجهها اليوم منظرو أخلاقيات الخطاب، من هابرماس إلى شيلا بن حبيب (Sheila Benhabib). تتساءل بن حبيب على وجه الخصوص: «كيف يمكن التوسط بين العالمية الأخلاقية والخصوصية الأخلاقية؟» [833]. كيف يمكن الرد على هذا؟ يقدم كانط مرة أخرى مخرجاً لنا (وقبل كانط، لوك في **رسالة في التسامح**) والتفسير الذي قدمه رونالد دوركين.

4. الحقوق والأخلاق وكرامة الإنسان

في الواقع يجب إكمال فكر كانط المعقد حول الحقوق. حيث يكتب في نصه «**حول القول الشائع**»: «لكل إنسان حقوقه غير القابلة للتصرف، التي لا يستطيع التنازل عنها، حتى لو رغب في ذلك، والتي يحق له وحده أن يحكم عليها». فكيف يجب تفسير حكم الإنسان على حقوقه؟ يشير البيان الكانطي إلى التضارب المحتمل بين حقوق الفرد في الحرية وقانون «غير عادل»، أي قانون لم تتم صياغته كما لو كان مستمداً من الإرادة المشتركة لشعب كامل. وهو يعبّر هنا عن التناقض المحتمل بين قانون الدولة والضمير الفردي، الذي يمكن أن يعدّ في القانون انتهاكاً لحقه في الحرية (الحق في الحرية الدينية، والحق في التفكير الحر، وما إلى ذلك).

لقد تعمق دوركين في هذا التحليل بإشارات صريحة إلى المفهوم الكانطي. وهو يؤكد أن مصطلح «حق» له معنيان مختلفان: يشير المعنى الأول إلى إضفاء الشرعية على القيام بشيء ما، على سبيل المثال التصرف في ملكية خاصة بكامل الإرادة دون تدخل الآخرين في اختياراتنا. أما المعنى الثاني فيشير بدلاً من ذلك إلى إضفاء الشرعية على تصرف المرء وفقاً لمبادئه الخاصة: ولذلك من حق المرء أن يتّبع ضميره. والمبدأ لدى دوركين، كما هو معروف جيداً، «معيار لا بد من مراعاته، ليس لأنه يؤدي إلى موقف مرغوب (اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي) أو يحافظ عليه، بل لأنه متطلب للعدالة أو الصحة أو بُعدٍ آخر من الأبعاد الأخلاقية» [834]. ومن ثَمّ الحق في هذا المعنى الثاني هو الحق في اتباع المعايير الأخلاقية للفرد، أي: تفسير المرء للخير والشر. يُعرِّفه دوركين بأنه «حق أخلاقي».

لماذا يجب أن يحترم القانون الحقوق الأخلاقية للأفراد؟ ويردّ دوركين على هذا السؤال قائلاً: «لأن معظم القوانين [...] لا يمكن أن تكون محايدة. وعليها أن تصوغ إلى حد كبير رأي

الأغلبية فيما يتعلق بالصالح العام» (ص: 292). لكن وجهة نظر الأغلبية يمكن أن تكون نفياً لوجهة نظر الأقليات. ولهذا يعترف دوركين بالحق، في هذه الحالات، في عدم الامتثال للقوانين.

وفي هذه المرحلة، نحتاج إلى التفكير فيما قلناه واستخلاص بعض الاستنتاجات المؤقتة: أولاً: بدا بالدليل أنّ تقييد الحرية الطبيعية بموجب القانون الوضعي، الذي تكفله الدولة، هو أساس أخلاقيات «الجمهورية» لمجتمع يحدد سلوك «المواطن الصالح»، ولكن ليس سلوك الإنسان «الصالح أخلاقياً». وثانياً: لقد تبين أن «الحقوق الأخلاقية»، كما في تعبير دوركين، من الممكن أن تعارض قانون الأغلبية. ونتيجة طبيعية لهذه النقطة الثانية، يمكن أن يُلحَظ أن تحديد هذا الصراع يتيح لنا تحديد المعارضة، وكان منظرو أخلاقيات الاتصال قد أبرزوا هذه الحقيقة من قبل: فهي ليست المعارضة الشديدة للخصوصية الأخلاقية للمجتمع والعمومية الأخلاقية للأفراد، بل بين الخصوصية الأخلاقية لمجتمع ما، والخصوصية الأخلاقية للأفراد المنتمين إلى أقليات مختلفة.

فكيف إذاً يمكننا التغلب على هذه المعارضة وعلى أي أساس؟ يوضح دوركين كيف يمكن التغلب على الصراع بين قانون الأغلبية والضمير الأخلاقي الفردي من خلال طرح مفهوم المساواة الجوهرية الذي يعارض مفهوم المساواة الرسمية وحدها. وفي الواقع يقترح الاستعاضة عن مفهوم المساواة الذي يُفهم على أنه «معاملة متساوية» بمفهوم المساواة الذي يُفهم على أنه «معاملة المتساوين»، أي «المساواة في التقدير والاحترام» [835]. وهذا ليس مجرد بيان رسمي، بل إنه على العكس من ذلك اقتراح ينطوي على عواقب جوهرية غير عادية، كما تظهر أمثلة دوركين العديدة، مثل قرار المحكمة العليا المعروف بِـ «راون ضد توبيكا» الصادر عام 1954، الذي أسهم في القضاء على الميز العنصري.

وينطوي مفهوم المساواة هذا أيضاً على إعادة تعريف مفهوم الحرية، لأن دوركين يعتقد أنّه من الممكن الاعتراف بالحقوق الفردية في حريات معينة، عندما يمكن إثبات أن الحق في «معاملة المتساوين» يعني ضمنياً هذه الحقوق. وإذا كان هذا صحيحاً، يقول دوركين، يمكن القول: إنّ «الحق في حريات معينة لا يتعارض مع كل حق متنافس في المساواة، بل على العكس من ذلك ينشأ عن مفهوم أساسي للمساواة» (المرجع نفسه، ص: 325). وفي هذه التطورات في تفكير دوركين، هناك بالتأكيد انفتاح على منظور التعددية المعيارية، التي قد تشكل الشكل القانوني لمفهوم حقوقي مشترك بين الثقافات.

وإذا كنا قد أوضحنا كيف يمكن التغلب على الصراع بين قانون الأغلبية والحقوق الأخلاقية الفردية، فإن المسألة الآن هي تحديد أساس هذا الحل، أي هذا المفهوم الجوهري للمساواة. وهنا نأتي إلى حدود القانون، إلى واقع «الشيء في ذاته» الذي تنبع منه الحقوق وتفسيراتها العديدة، وغير المتوافقة أحياناً. دعونا نَعُدْ مرة أخرى، ولآخر مرة إلى دوركين، الذي طور فكره وسط جوّ كانطي واضح. فهو يقول، إن وجود حقوق للدولة يقوم على فكرة واحدة أو اثنتين من الأفكار المهمة: «الأولى تتلخص في الفكرة الغامضة، ولكنها قوية للكرامة الإنسانية». وهذه الفكرة، كما قال كانط

(وكما يقول دوركين أيضاً) تؤمن بأن هناك طرقاً لمعاملة فرد لا تتوافق مع الاعتراف به كعضو في المجتمع الإنساني، ومِنْ ثَمَّ فهي طرق غير عادلة إلى حد كبير. وتفترض الفكرة الثانية، كما لحظنا من قبل، أن الأفراد ينبغي أن يتلقوا من الدولة التقدير والاحترام نفسه الذي يحظى به أعضاء أغلبية المجتمع. وأخيراً يربط دوركين الطرحين بشكل وثيق: فهو يؤكد «من المنطقي أن أقول إن للفرد حقاً أساسياً تجاه الدولة [...] مثل الحق في حرية التعبير، إذا كان هذا الحق ضرورياً لحماية كرامته أو مكانته بين الآخرين» [836]. ولكن ما كرامة الإنسان؟ هل هي «الطبيعة المشتركة» وفقاً للوك أم «إنسانية» كانط؟ وما العلاقة بين الكرامة والحقوق؟ أي الكرامة العمومية والحريات الخاصة التي يمكن أن يكون للإنسان الحق فيها؟ وهل نصل أخيراً إلى الأساس العالمي للتفسيرات المتعددة والمتنوعة للحقوق؟

5. مشكلة الكرامة والحقوق

من أجل معالجة مشكلة الكرامة، من المناسب من ناحية أن نفكر بإيجاز في تاريخ هذا المفهوم، وأن ننظر من ناحية أخرى في معانيه العديدة في الفقه القانوني المعاصر.

نجد صياغة واضحة لمفهوم الكرامة الإنسانية في الفكر الرواقي، وبالتحديد في عمل شيشرون، الذي ترجم إلى اللاتينية هذا التعبير المأخوذ مـن الأرستقراطي اليونانـي بانتيوس الرودسي (Panezio di Rodi). كتب شيشرون في أطروحته «**الواجبات**» (*De Officiis*): «إذا أخذنا في الحسبان ماهية التميز والكرامة في طبيعة الإنسان فسوف ندرك كم هو مخزٍ أن تذوب في الشهوة» [837].

يستمرّ نص شيشرون بوضع الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان في العقل، وجعله أساس القرار الأخلاقي [838]. حيث يبني المفهوم الرواقي أنثروبولوجيا دقيقة تحدد في المقام الأول في العقل البشري الشخص [839] (أي القناع أو الدور) الذي منحته لنا الطبيعة؛ ثم يعترف بالفردية التي تمثل الدور الثاني، ويؤكد تأثير الوضع التاريخي، ويعترف في النهاية بإرادتنا الحرة.

الطبيعة نفسها أعطت الإنسان سبب القرار الأخلاقي وحريته [840]. وباختصار: العقل هو الصفة المميزة للإنسان، ومِنْ ثَمَّ في الطبيعة العقلانية تتكون كرامة الإنسان. وقد وصل هذا التراث إلى النزعة الإنسانية (بيكو ديلا ميراندولا/ Pico della Mirandola)، وإلى المدرسة السكولائية الثانية (ف. دي فيتوريا)، وإلى الفكر السياسي القانوني في القرن السابع عشر (أوجو جروتسيو). وأخيراً يمكن التعرف بوضوح على إرث الفكر الرواقي في فلسفة كانط، التي مثلت نقطة وصول مذهب القانون الطبيعي واختتامه.

وفي الجدل المعاصر، يبدو أن مفهوم «الكرامة» قد أخذ دلالة أوسع وأكثر إثارة للمشكلات من المعنى الوحيد الذي يمكن أن يعزى إلى الطبيعة العقلانية للإنسان. ولنأخذ مثالاً على تعقّد هذه

المناقشة، التفكيرَ المعمّقَ بصفة خاصة في الفقه الألماني الذي يشير إلى النص الدستوري للقانون الأساسي لعام 1949، حيث يذكر بوضوح مبدأ كرامة الشخص (*die Wurde des menschen*) وعلاقتها الدقيقة بحقوق الإنسان (*Menschenrechte*).

وننتقل الآن إلى هذه القضية في محاولة لتعريف العلاقة بين الكرامة والحقوق بشكل مُرضٍ. فهل هي علاقة وحيدة أم أنها تفسح المجال إلى تعدد التفسيرات؟

تنصّ المادة 1 الفقرة 1 من القانون الأساسي لعام 1949 على ما يلي: «كرامة الإنسان معنوية. وكلّ سلطات الدولة في ممارساتها ملزَمة باحترامها وحمايتها». في الفقرة الأولى هذه من المادة طُرح بشكل واضح أساس شرعية الدولة، أي احترام الكرامة وحمايتها، وهو ما يمثل بالتالي هدف الدولة [841].

في الفقرة الثانية من المادة 1 نقرأ: «لذلك يحافظ الشعب الألماني على حقوق الإنسان المصونة وغير القابلة للتصرف أساساً لكل مجتمع بشري، للسلام والعدل في العالم». مطلوب هنا تحليل دقيق للغة، حيث إنّ الفقرة الثانية تؤسس علاقة بين «كرامة الشخص» و«حقوق الإنسان» التي يجب استيعاب جميع الآثار المترتبة عليها.

إنّ إدخال كلمة «لذلك» في الفقرة الثانية يستلزم إسناد حقوق الإنسان لكل إنسان، على أساس الاعتراف بكرامته. وبتعبير أدق، يمكن القول: إنّ اعتراف المشرّع بكرامة الإنسان قبل القانون يستلزم إسناد حقوق الإنسان، وهو ما يسمح له بالسعي وراء مشروع حياته [842]. ومن ثَمّ نجد أن الإنسان **واقعٌ أسبق على القانون**، ولأجل ذلك يعترف المشرّع له بالكرامة، التي تنطوي على منح الحقوق لإعمالها إعمالاً كاملاً. لذا فالكرامة فكرة تنظيمية (كانط) تفترض إسناد حقوق الإنسان.

وبناء على ذلك ليست حقوق الإنسان «حقوقاً طبيعية»: وإنما هي فرضية، أو مسلَّمة، قائمة على الاعتراف بكرامة الشخص، موجَّهة إلى المشرع؛ حتى يتمكن من إعطائها شكلاً قانونياً وضعياً. ومن ثَمّ يجب تفسير التمييز بين حقوق الإنسان والحقوق الأساسية، الذي أدخله المشرّع الدستوري الألماني في المادة الأولى من القانون الأساسي بهذا المعنى. وفي الفقرة الثالثة من المادة 1 نقرأ في الواقع: «الحقوق الأساسية التالية تُلزم السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بكونها قواعد ذات أثر مباشر». إن الحقوق الأساسية هي حقوق دستورية لا تتساوى مع حقوق الإنسان، فهناك حقوق أساسية محفوظة للمواطنين فقط [843] ولا تشمل كل البشر.

ومع ذلك من الضروري التعمق أكثر؛ لأن افتراض الكرامة على أنها «صفة» للإنسان ما يزال غير كافٍ بسبب عدم دقته.

أولاً: نعتقد أنه ينبغي رفض بعض التفسيرات للمذهب، التـي تَحسَبُ الكرامةَ «حقّاً فـي الحقوق» [844]، لأن هذا المفهوم سينتهي إلى جعل الكرامة حقّاً قائماً أمام القانون الوضعي، ومِنْ ثَمَّ تصوره على أنه «حق طبيعي» أو نتيجة لإرادة مشرع إلهي. وللأسباب نفسها، لا يمكن قبول تلك التفسيرات التي تُقدّم مفهوم «الحق في الكرامة الإنسانية» [845]، لأنه حتى في هذا المنظور ربما كان ممكناً أن يتأسّس الحق بشكل غير يقيني، وغير محدد في «حق طبيعي» عقلاني أو طوعي.

ولذلك دعونا نَعُدْ مرة أخرى إلى التفكير الأولي بشأن موضوع الكرامة الذي يُفسَّر على أنه اعتراف «بصفة» الإنسان أمام القانون. مِمّ تتكون هذه «الصفة»؟ يمكن للمرء أن يرد أولاً بتناول الفقرة 2 من المادة 1 من القانون الأساسي الألماني، حيث تم الاعتراف «بحقوق الإنسان غير القابلة للانتهاك، وغير القابلة للتصرف». في هذه الصياغة، يمكننا بسهولة العثور على التراث الذي يشير إلى إعلانات حقوق العصر الثوري الأمريكي والفرنسي، الذي يضع الفرد كائناً عقلانياً ومستقلاً قادراً على اتخاذ خياراته الخاصة لتحققه الكامل وتحقيق سعادته.

ومن خلال تطوير هذا المفهوم، وضعَ المنظور الكانطي الكائنَ البشري دائماً وفقط على أنه غاية لا على أنه شيء. ومن هنا تأتي الفكرة القائلة بأن انتهاك الكرامة يكمن في معاملة الإنسان بصفته شيئاً، وهو ما يعني أنّ من واجب الدولة ضمان حمايته من خلال منع حدوث ذلك. ولذلك يعني احترامُ كرامة الإنسان قبولَ تصور الفرد غاية لا شيئاً.

ومع ذلك امتدّ الاعترافُ بتوسيع النقاش الثقافي والمذهبي والفقهي، وتعميقُه حول قضية الكرامة ليس فقط إلى الفرد بكونه كائناً مستقلاً وعقلانياً، ولكن أيضاً إلى الإنسان الذي لم يولَد بعد، أو لم يعد على قيد الحياة، أو صار مَعُوقاً عقلياً.

ويمكن التعرف على هذا الأفق الجديد للكرامة في الأحكام المهمة الصادرة عن المحكمة الدستورية الألمانية (BVerfG) التي تنص على أن كرامة الإنسان تنتمي إلى الجنس البشري، بغض النظر عن حالته العقلية والفكرية. وفي عبارات أخرى، لا سيما تلك المتعلقة بالإجهاض، يذكر أن الحياة البشرية هي «الأساس الحيوي لكرامة الإنسان» [846] أو أنها «قيمة عليا» [847]. وبهذه الطريقة، لا تشير الكرامة، أي قيمة الإنسان، التي تتمثل في ضرورة عدم معاملته «كشيء»، إلى ما هو بعيد عن العقلانية والاستقلالية، بل إلى حياته الخاصة في الأشكال العديدة التي تتجلى بها.

ومع ذلك تنبغي الإشارة إلى أن الكرامة لا تعبّر عن مبدأ مطلق، يفرض نفسه على مبادئ أخرى. وإنما يمكن أن تكون متوازنة مع مبادئ أخرى، مثل حرية المرأة في الاختيار في أحكام الإجهاض، أو حرية الفن، أو الحق في تكوين الشخصية [848].

وأخيراً لا يزال يتعين إدخال معيار مهمّ للغاية. ومن الواضح أن من الضروري، بغية تفسير مفهوم الكرامة، اللجوء إلى معايير تنطوي حتماً على صياغة أحكام قيمية [849]. وهكذا ينتمي

التمثيل (المستمد من ثورات أواخر القرن الثامن عشر) للفرد العقلاني والمستقل، المعترف بكرامته، إلى نموذج الثقافة السياسية القانونية الغربية، وهو نتيجة لعملية علمنة الحقوق وامتدادها التدريجي فيما يتعلق بمجال السلطة السياسية. وهكذا ينتمي الاعتراف بكرامة «الحياة البشرية» أيضاً إلى امتداد لحدود الحقوق، في لحظة تاريخية تسمح لنا فيها تطورات التقنيات بإلقاء نظرة على إمكانية التلاعب بالإرث الجيني، والتدخل في الحياة قبل الولادة.

ويمكن التعرف على مفهوم الكرامة الإنسانية هذا في الوثائق الأساسية الأخرى للحضارة القانونية الغربية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 واتفاقية فيينا لعام 1993 وما إلى ذلك.

وفيما يتعلق بهذا التفسير لكرامة الإنسان المتأصل في المفهوم القانوني الغربي، تُعدّ حقوق الإنسان عملية في حمايتها لهذه الكرامة وتحقيقها. لكن ما مفاهيم الكرامة والحقوق في الحضارات والثقافات الأخرى؟ وهل هناك نقاط تقارب محتملة مع المنظور الغربي؟

6. هل هناك منظور متعدد الثقافات للحقوق؟

إن مفهوم الكرامة موجود أيضاً في إعلانات الحقوق في العالم الإسلامي، وكذلك في إعلانات الحقوق العربية. في مذكرة حكومة المملكة العربية السعودية لعام 1970، التي تنص على أن المملكة لم تلتزم بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا بالميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، نقرأ أن هذا الرفض لم يكن القصد منه التعبير عن اللامبالاة تجاه الهدف الذي كان من المفترض أن تسعى هذه الوثائق لتحقيقه، ألا وهو الحفاظ على كرامة الإنسان، ولكن هذا الرفض على العكس من ذلك يعني بالأحرى: «الإرادة الراسخة في حماية كرامة الإنسان وضمانها وصونها، دون تمييز من أي نوع بين البشر بحكم العقيدة الإسلامية التي أنزلها الله تعالى» [850]. كما تطرقت الوثيقة إلى إحصاء المبادئ المتعلقة بحقوق الإنسان وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وتنصّ في المقام الأول على أن «حقوق الإنسان وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية يمكن تلخيصها على النحو التالي: أ) الكرامة المتأصلة في الإنسان. وقد نزل بها القرآن الكريم الذي يؤكد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (سورة الإسراء، الآية: 70)».

ففي هذه الوثيقة، التي تم طرحها وفقاً للتراث الإسلامي، يتم الاعتراف بكرامة الإنسان، أي تكريماً يحتفظ به الله له. وفي الواقع تتابع الآية: «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِن الطيبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ ممّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً». وتكمن كرامة الإنسان في التفضيل الذي منحه إياه الخالق. الحقوق التي تحددها المذكرة: - الحق في حرية الضمير، وحرمة البيوت، وما إلى ذلك. معلنة تأكيداً لما وهب الله من فضل للإنسان.

كما يظهر مفهوم الكرامة أيضاً في الإعلانات العربية لحقوق الإنسان. وهكذا نقرأ في الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 ما يلي: «إنطلاقاً من إيمان الأمة العربية بكرامة الإنسان

الذي أعزه الله منذ بدء الخليقة، وبأن الوطن العربي مهد الديانات وموطن الحضارات ذات القيم الإنسانية السامية التي أكدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والمساواة»، تتفق الدول الموقعة على الميثاق على إعلان حقوق الإنسان. وفي هذا المنظور الذي ركز على تأكيد هوية الأمة العربية، يهدف إعلان الحقوق إلى حماية كرامة أفراد المجتمع العربي.

ومن الواضح إذن أن تفسير الكرامة يتخذ معاني مختلفة في تصورات الثقافات المختلفة، وأن إعلانات الحقوق وضماناتها يجب أن تكون لصالح تأكيد هذه التفسيرات المختلفة لكرامة كل إنسان.

فهل من الممكن بناء منظور متعدد الثقافات للحقوق وتأكيده، وكيف؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكننا أن نضع مسألة أساس حقوق الحرية، وبخاصة الحق في الحرية الدينية والحريات الخاصة لمن ينتمون إلى حضارات وثقافات معينة؟

7. ما بعد المفهوم الليبرالي للديمقراطيات الغربية

في كتابه «**بين العلم والإيمان**»، يقدّم هابرماس تأملاً مهماً في واقع تعددية الثقافات في المجتمعات الغربية، وضرورة تقديم الحقوق الثقافية لحماية التنوع. والحقوق الثقافية هي حقوق فردية، تهدف إلى تحقيق مساواة كبيرة بين الأفراد فيما يتعلق بالقوانين العامة لمفهوم الديمقراطية الليبرالية للدولة المعاصرة.

إن النظر في تعددية الأشكال الأخلاقية للحياة الموجودة في المجتمع المدني يفرض - وفقاً لهابرماس الذي يتبنى في هذه النقطة أطروحة جون راولز - حياد (الغايات) للدولة [851]. ويؤدي ذلك إلى اعتماد قواعد عامة تكفل دمج الأفراد على قدم المساواة دون تمييز بسبب أسلوب حياتهم أو تصورهم لأنفسهم وللعالم.

ويواصل هابرماس تطوير مفهوم راولز، مؤكداً أن حيادية الغايات لا تعني حيادية تأثير المعايير الفردية التي ينبغي أن تضمن المساواة بين الأفراد، لأن المعايير العامة يمكن أن تضع قيوداً معينة أو أعباءً أكبر على أفراد معينين أكثر من الآخرين. وهذا هو الحال، على سبيل المثال، في حالة التشريع الخاص بالإجهاض، الذي يجب قبوله من الكاثوليك على مضض، أما العلمانيون فيرون أنه ليس هناك تناقض في فكرة أن حرية الاختيار عند الأم يمكن أن تتفوق على «حق» الحياة للجنين [852].

لذلك قد يحدث أن المبدأ الليبرالي «للعدالة» - الذي يتم التعبير عنه في الطابع «العام» للمعايير القانونية - قد يتعارض مع المثل العليا الفردية «للحياة الصالحة». فالحقوق الثقافية، مثل منح السيخ الحق في ارتداء العمامة بدلاً من الخوذة على دراجة نارية، أو الحق في ارتداء الحجاب، الذي يمنح في ألمانيا للنساء المسلمات في العمل أو للطالبات في المدارس، يمكنها لهذا السبب أن

تساعد على التغلب على الآثار غير المساوية التي تنتج عن القوانين العامة. (غير أن التأمل في الحقوق الثقافية لا يمكن ألا يأخذ في الحسبان - كما سنرى - الحدود التي يمكن فرضها على ممارستها.

إن موقف هابرماس من هذه المسألة هو موقف مقبول تماماً، حيث يلحظ أن منح الحقوق الثقافية في هذه الحالات يستمد من الاعتراف بأن السيخ أو المسلمين أو اليهود «يتمتعون بالحرية الدينية نفسها التي تتمتع بها الأغلبية المسيحية من السكان». وباختصار: إنها «أولوية حق أساسي على قوانين فردية أو أنظمة أمن» [853]. وبعبارات أخرى: قد يستتبع الحق في الحرية الدينية الحق في حريات معينة ضرورية لتأكيد الحق في «المعاملة كمتساوين» للأشخاص المنتمين إلى ثقافات مختلفة وطوائف دينية مختلفة.

بناءً على ذلك يمكن تأكيد أن الحقوق الثقافية تتوافق مع الحاجة إلى ضمان تمتعِ كل فرد بالحريات الأخلاقية المتساوية، من خلال التعبير الحر عن تصور الفرد عن «الحياة الصالحَة».

فما أساس هذه الحقوق الثقافية؟ هناك بالتأكيد تصور أخلاقي دقيق للإنسان، أي الاعتراف بكرامته أو بشكل أدق الاعتراف بالتفسيرات المختلفة لكرامته.

لنعد إلى هابرماس مرة أخرى:

ولكن إذا أحلنا ضمان الحريات الأخلاقية المتساوية إلى عملية من قبيل النمو والتكاثر وتعزيز الهوية الشخصية، على أنها عملية بين ذوات، فيجب علينا بالنتيجة أن نوسع مفهوم الشخص القانوني بحسبانه صاحب حقوق ذاتية. على هذه الخلفية، من المستحسن اشتقاق الحقوق الثقافية مباشرة من مبدأ حرمة كرامة الإنسان [854].

لذا يمكن القول: إنّ التفسيرات المختلفة لكرامة الإنسان، المستمدة من ثقافات مختلفة، تجد ضمان الاعتراف بها في الديمقراطيات الغربية بما يتجاوز المبدأ الليبرالي لعمومية القوانين، من خلال منح الحقوق الثقافية.

ويجب أن تجد التعددية الثقافية انعكاساً ضرورياً في التعددية المعيارية التي يجب أن تتيح التعايش بين مختلف أسس الحقوق، أي التفسيرات المختلفة لكرامة الإنسان الملائمة لتعدد الثقافات التي تشكل اليوم المجتمعات الغربية بثرائها وتعقيداتها.

والحقوق الثقافية هي حقوق ذاتية، ولذلك لا ينبغي تحديدها أو الخلط بينها وبين الحقوق الجماعية، حيث يمكن أن تنشأ تناقضات عميقة بين هاتين الفئتين من الحقوق. في كتابه الشهير «**المواطنَة متعددة الثقافات**» يلحظ و. كيمليكا (*W.Kymlicka*) أن الحقوق الجماعية يجب أن تحمي هوية المجموعات الثقافية المختلفة التي ينتمي إليها الأفراد في مجتمعات اليوم المتعددة

الأعراق. ويضيف كيمليكا أنها مقبولة، ولكن بشرط ألا تؤدي إلى انتهاك الحقوق الفردية لأعضاء المجموعة.

ويطور هابرماس موقف كيمليكا هذا من خلال اقتراح حلّ أصلي، يمكن على ما أعتقد اعتباره معياراً قادراً على التغلب على التناقض المحتمل بين الحقوق الثقافية الفردية والحقوق الجماعية. حيث يقدم مجموعة متنوعة من الأمثلة (حالة مجتمع الأميش، وهو المجتمع الناطق بالفرنسية في مقاطعة كيبيك الفرنسية، وما سار على دربها) التي من خلال الإعفاء من التعليم الإلزامي لأفراد مجتمع الأميش، أو من خلال الإجبار على الالتحاق بالمدارس الفرنسية المفروض على سكان المقاطعة، على عكس احتمال تفضيل الأفراد للمدارس الناطقة باللغة الإنجليزية، وهو ما يؤكد تصور الثقافة بوصفها تعطي حقوقاً في داخل منظور «أخلاق ميتافيزيقية» [855] يتجاوز الحالات الفردية. بيْد أن تشييء المجرد في الثقافة لا بد أن يكون موضع رفض، ذلك أنه سوف يتوافق مع الاعتراف بموضوع متفوق (وهو الثقافة) في صلته بالأفراد، في الوقت الذي يتعين فيه علينا، على العكس من ذلك، أن نتصوره بكونه مجموعة من الشروط التي تجعل من الممكن للأفراد أن يحلوا مشكلات وجودية معقدة.

واستبعاد وجود الحقوق الجماعية التي يمكن الاعتراف بها في ثقافة المجموعة، يقود هابرماس إلى اقتراح معيار ملائم لتنفيذ سياسة قانونية يتم تطبيقها على التعددية الثقافية للمجتمعات المعاصرة: «لا تكون حقوق مجموعة ما مشروعة إلا إذا أمكن فهمها على أنها حقوق مستمدة، بمعنى أنها مستمدة من الحقوق الثقافية لأفراد المجموعة» [856].

8. حدود الحقوق الثقافية في المجتمعات متعددة الثقافات

ومع ذلك يبدو أن فكر هابرماس إشكالي للغاية ومتناقض، حيث يبدو أنه يضفي الشرعية على وجود الأديان في الفضاء العام للديمقراطية.

فمن ناحية يتوجه تحليله إلى وجود الديانات في مجتمعات غربية علمانية، لكي يلحظ أنه في الوقت الذي لا يجد فيه الضمير العلماني صعوبةً في الاعتراف بأن روح الآخرين لا بد أن تتمتع بالاعتراف نفسه الذي يتمتع به الضمير العلماني، لا تبدو سبل الحياة الأخرى في عين الضمير الديني مختلفة فحسب، بل تبدو على النقيض من ذلك خاطئة أيضاً.

ولكنه من ناحية أخرى يعلن أنه مع هذه الاختلافات؛ لا تستطيع الدولة العلمانية أن تفرض على المجتمع المدني مفهومها العلماني الخاص للعالم (كما كانت الحال في فرنسا فيما يتصل بحظر الحجاب الإسلامي المفروض على المجتمع على أساس المفهوم العلماني للدولة).

وعلى العكس من ذلك، يخلص هابرماس إلى أنه لا ينبغي للضمير العلماني أن ينكر إمكانية وجود حقيقة للصور الدينية عن العالم؛ بل ينبغي بالأحرى المشاركة في الجهود الرامية إلى

ترجمة الإسهامات ذات الصلة من اللغة الدينية إلى لغة متاحة للجمهور [857]. وهذا الاعتراف بإسهام المتدينين في المجال العام للديمقراطية يقوم (بحسب هابرماس) على مبدأ لا رجعة فيه وبموجبه «لا يمكن لدولة أن تفرض على المواطنين الذين تضمن حريتهم الدينية أي التزام لا يتوافق مع حياتهم بكونهم مؤمنين» [858]. وفي الواقع كما لُحظ بحق، لا يوجد قانون دولة يلزم أي مؤمن (بالإجهاض والقتل الرحيم وما إلى ذلك) [859]. لكن هابرماس يؤكد مخاطر الاضطهاد المحتمل تجاه المتدينين: وهو يؤكد أن «أعباء التسامح كما تظهرها المعايير الليبرالية إلى حد ما حول الإجهاض، لا تتم الموافقة عليها بشكل متماثل بين المؤمنين وغير المؤمنين» [860]. ومع ذلك يمكن الاعتراض على أن «عدم التماثل العلماني المفترض يترك المواطنين المؤمنين أحراراً في استخدام حق من عدمه» [861]. وفوق كل شيء، لا يمكن التوفيق بين المبدأ الذي أعلنه هابرماس - والذي بموجبه لا يمكن للدولة أن تفرض على من ينتمون إلى مذهب ديني أي التزام - وبين حياتهم بكونهم مؤمنين، وهذا لا يعني أنه يمكن السماح للمؤمنين بجعل شكل حياتهم إلزامياً، حتى لو كانوا أغلبية [862].

ويمكن أخيراً صياغة هذه الأطروحات بطريقة استنتاجية. في دولة علمانية (على أساس الفصل بين الدولة والكنيسة، كما هو الحال في النموذج الفرنسي) أو في دولة محايدة (على أساس مبدأ «الحياد النشط» لضمان شرط المساواة لجميع المواقف الدينية أو الأيديولوجية، كما هو الحال في النموذج الألماني)، حيث ينبغي ضمان الحقوق الثقافية لحماية مختلف الهويات الثقافية، وفي المسائل ذات الصلة بالأخلاق (مثل مشكلة الإجهاض أو اختيار طلب الموت بمساعدة الغير)، وينبغي ضمان الحق في حرية الاختيار، الذي يستفيد منه المؤمنون وغير المؤمنين، أو لا يستفيدون.

غير أنه لا يمكن التحايل على مشكلة القيود التي يمكن في إطارها ضمان الحقوق الثقافية، أو الحقوق في المسائل ذات الصلة بالأخلاق. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نفرض قيوداً على من يمارسون تشويه الأعضاء الجنسية [863]، باسم التقاليد الدينية أو الثقافية، أو يستخدمون العنف ضد بناتهم؛ لأنهن يردن أن يتبعن بحرية أسلوب الحياة الغربية، بعيداً عن أساليب حياتهم الثقافية الخاصة [864]. المشكلة معقدة للغاية.

لذلك من الضروري محاولة تحديد حدود ممارسة حق مرتبط بتأكيد الهوية الثقافية في مجتمع متعدد الثقافات. ففي الميثاق المهم الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، مادة 18، تم إقرار الحق في ممارسة حرية الدين وقيود ممارسة هذا الحق، حيث تنص المادة في الفقرة الثانية بأنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، إلخ». لكن ما المقصود بعبارة «الآداب العامة» في مجتمع متعدد الثقافات؟

في تعليق على المادة 18 قَدّمت مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان إجابة تحدد معياراً ذا أهمية كبيرة ومقبولاً بالتأكيد.

في الواقع تحدد اللجنة ما يتعلق بمفهوم الآداب العامة بدقة: «ينبثق مفهوم الآداب من العديد من التقاليد الاجتماعية والفلسفية والدينية: ومِنْ ثَمَّ لا يمكن أن تستند القيود المفروضة على حرية إظهار الدين أو المعتقد من أجل حماية الآداب إلى مبادئ مستمدة حصرياً من تراث ثقافي واحد» [865]. إنه منظور بالغ الأهمية يستبعد أن التقاليد الدينية أو التوجهات الأيديولوجية للأغلبية يمكن أن تحد من ممارسة الحرية الدينية للعديد من الأقليات الطائفية الموجودة في مجتمعات اليوم المعقدة. في الواقع تم وضع معيار يمكن تفسيره على أنه معيار عام أيضاً لممارسة الحقوق الثقافية.

وهذا اللقاء المحتمل في المجتمعات الغربية والأوروبية - ولا سيما بين الضمير العلماني والضمير الديني والتقاليد الثقافية المختلفة - يمكن أن يتردد صداه أيضاً على الصعيد الدولي، وهو ما يوفر وسيلة ممكنة للخروج من أزمة «صدام الحضارات» التي تمزق عالم اليوم.

9. نحو ديمقراطية دستورية متعددة الثقافات

إن تحولات الديمقراطيات الدستورية الناجمة عن التعددية الثقافية (الاعتراف بالحقوق الثقافية، والتغلب على مبدأ الأغلبية، والتعددية المعيارية) يجب أن تؤدي في النهاية إلى إعادة التفكير في المبادئ الدستورية الغربية. وقد لحظ أحد منظري تعدد الثقافات - وهو جيمس تولي (James Tully)، في كتابه «**التعدد الغريب: الاتجاهات الدستورية في عصر التنوع**» (1997) - لحظ أن العالمية المزعومة للغة الدستورية تخنق الاختلاف الثقافي، وتفرض ثقافة مهيمنة تحت قناع أنها محايدة ثقافياً. وبدلاً من ذلك، يقترح «نظرية الدستور متعدد الثقافات»، بناءً على النظر إلى أن كل ثقافة تتشكل وفق عملية مستمرة من التبادل والاختلاط مع الثقافات الأخرى.

ومن هذا المنظور، يوافق الأفراد على شكل المشاركة الذي نصّ عليه الدستور بحكم الاعتراف الدستوري بتنوعهم الثقافي الكبير. بمعنى آخر: يجب أن يكون الدستور «الشكل الوسط» للتنوع الثقافي [866].

وعلى العكس من ذلك، لغة الدستور هي لغة شاملة تميل إلى استبعاد التنوع الثقافي أو استيعابه. وعلى وجه الخصوص: 1) مفهوم السيادة الشعبية يمثل الشعب صاحب السيادة المتجانس ثقافياً.. 2) ويطبق الدستور، الموحّد سياسياً وقانونياً، على المواطنين المتساوين رسميّاً الذين يُعاملون بشكل متماثل، وليس بإنصاف [867].

ومع ذلك يجب أن نفكر في سيادة حقيقية بين الثقافات، ويجب أن تستند الدساتير إلى سيادة المواطنين المتنوعين ثقافياً، بدلاً من التزييف التجريدي للأفراد والمجتمعات والأمم المتجانسين ثقافياً [868].

وهكذا الوجهُ الجديد لديمقراطياتنا آخذٌ في الظهور، والذي يمكن تعريفه على أنه ديمقراطية دستورية متعددة الثقافات.

لا شك أن دستورنا يحتوي على بعض المبادئ المتوافقة مع التعددية الثقافية، مثل المادتين (6) بشأن الأقليات اللغوية و (8) بشأن الطوائف الدينية غير الكاثوليكية، ولكن ينبغي أيضاً الاعتراف بالحقوق الثقافية، التي يمكن تعريفها بأنها الحق في التعبير عن الهوية الثقافية في حدود النظام العام والآداب العامة [869]. والحقوق الثقافية هي حقوق فردية (هابرماس)، تهدف إلى تحقيق مساواة كبيرة بين الأفراد، فيما يتعلق بالقوانين العامة، وخاصة بالتصور الليبرالي للدولة المعاصرة.

كما يجب في دستورنا تعديل المواد 16 (حق التنقل)، 17 (حق التجمع)، 18 (حق تكوين الجمعيات)، لأنها تحفظ الحقوق فقط للمواطنين المنتمين إلى المجتمع القومي عرقياً وثقافياً، وليس لجميع الأفراد، رجالاً ونساءً.

وكذلك لا بد من إعادة النظر في مفهوم الشعب المذكور في المادة 1 من الدستور للتعبير عن سيادة شعب منسجم عرقياً وثقافياً، بدلاً من شعب بحسبانه متعدداً في عناصره الثقافية.

هذا الاتجاه الدستوري الجديد، القائم على الاعتراف بالطابع المتعدد الثقافات لمجتمعاتنا الغربية، يجب أن يعيد التفكير في الدستور الديمقراطي؛ بحسبانه اقتراحاً للحلول والتعايش الممكن، أي «حلّاً وسطاً للإمكانيات» [870]، يَقدر على ضمان التوافق بين طرق الحياة وأنظمة القيم المختلفة [871].

ومن ثَمَّ يمكن لإعادة النظر في مبادئ ديمقراطياتنا الدستورية أن تكفل اندماجاً مقبولاً بين العديد من الطوائف العرقية والدينية والثقافية التي تعيش الآن في مجتمعاتنا الغربية. وستكون نتيجة عملية التكامل هذه عندئذ ديمقراطية لا ينبغي «تصديرها»، بل يمكن أن تصبح محاوراً صحيحاً لحضارات وثقافات أخرى، لأنها ستكون نتيجة تفاعل مع الحضارات والثقافات الأخرى.

ومن منظور كانطي، يجب حساب هذا التحول في ديمقراطياتنا أول شرط ضروري لتحقيق سلام محتمل.

الفصل الثالث عشر

عوالم موازية:

الحوكمة الدولية والمبادئ (الطوباوية؟) للقانون الدولي

1. الحوكمة والقانون الدولي

أبرز التفكيرُ الذي تم حتى الآن بعضَ الجوانب المهمة بشكل خاص: 1) قانون الشعوب الذي أصبح بعد ذلك القانون الدولي هو المجال الذي صيغت فيه الأيديولوجيا الاستعمارية للغرب بصورة رئيسة. 2) لا يمكن فهم التصور القانوني للغرب بوصفه عالمياً، ولكنه يتعلق فقط بنظام الدول والتاريخ الدستوري الغربي. 3) التاريخ الغربي هو أيضاً تاريخ مقاومة الشعوب والحضارات الأخرى لقوته. 4) من المهم محاولة التغلب على منطق صراع الحضارات من خلال تحقيق منظور «بين الحضارات». لكن منظور «بين الحضارات» لا يقتصر فقط على احترام قيم الثقافات والحضارات الأخرى، وإنما يضمن أيضاً مصالحها المادية من خلال الصدام مع المصالح الغربية.

سنحاول الآن بطريقة طموح تقويم ما يمكن أن تكون عليه شروط السلام اليوم.

تم تحديد مبادئ الديمقراطية الدستورية المتعددة الثقافات في القانون المحلي. وهي الآن مسألة تتعلق بتقويم الاتجاهات الرئيسة في تطور القانون الدولي، وما الآفاق التي يفترض أن تحدده؟

في دراسة مثيرة للغاية، تواصل الخط التفسيري الذي بدأ بالفعل في كتاب «**الحضارة اللطيفة للأمم**» (انظر الفصل الخامس)، يوضح م. كوسكنييمي بطريقة مقنعة للغاية الصدام بين منطق القانون الدولي، وواقع الحكم الذي تمارسه القوى المهيمنة على المسرح الدولي. وهو يشير إلى أن المفهوم القائل بأن القانون الدولي ليس إلا مستوى أعلى من القانون الداخلي لدول بعينها -هو مفهوم أساسي في الجدل الأوروبي الدائر. ومن هذا المنظور يلتقي كلٌّ من تراث كانط الذي وضع على أساس كوسموبوليتاني مستقبلي، والتراث التكنوقراطي الاقتصادي المتمثل في كونت ودوركهايم، الذي يفترض مجتمعاً عالمياً واحداً يحكمه خبراء تكنوقراط، وأخيراً مفهوم هابرماس [872] لمجتمع عالمي، كل ذلك يقوم على ميثاق الأمم المتحدة، وإن كل ذلك التراث يفسر على أنه دستور البشرية.

وفي الواقع يلحظ كوسكنييمي أن فكرة أن العالم يمكن أن يحكم بقانون دولي واحد تتعارض مع ثلاثة مبادئ توجيهية، تعارض هذا المنظور جذرياً: الميل إلى التشويه، والاتجاه نحو التجزّؤ، وأخيراً التوجه نحو تأكيد الإمبراطورية [873]. ويشير التحول الأول إلى حقيقة أن القانون الدولي يتم تعويضه بشبكات مرنة، تُدار من خلالها الشؤون العالمية: يحدث هذا في سياق التجارة الدولية من خلال قانون السوق (*lex mercatoria*)، أو على المستوى العالمي للعولمة حيث تكون الحوكمة نتيجة للضغوط التي تمارسها المصالح الخاصة من خلال عمليات المفاوضات البراجماتية.

أما الاتجاه الثاني فهو تجزّؤ القانون الدولي، الذي يتم التعبير عنه من خلال فروع القانون الخاصة، التي يديرها خبراء في التخصصات الفردية: القانون الدولي لحقوق الإنسان، والقانون الجنائي الدولي، والقانون التجاري الدولي، إلخ. ومن بين هذه الفروع من القانون الدولي، يلحظ كوسكنييمي أنه قد تكون هناك أيضاً صراعات، مثل حماية حقوق الإنسان ضد مؤسسات التجارة الدولية، إلخ [874].

والاتجاه الثالث هو بناء «إمبراطورية» على مستوى كوكب الأرض. يسوّغ كوسكنييمي هذا التقويم بالإشارة بشكل أساسي إلى موقف الولايات المتحدة [875] ورفضها الدخول في التزامات دولية ملزمة. فلم تقبل الولايات المتحدة اتفاقية الألغام المضادة للأفراد، أو معاهدة حظر التجارب النووية، أو اتفاقية الأسلحة البيولوجية والسامة لعام 2001. ولم توقع كذلك على معظم معاهدات حقوق الإنسان.

لذلك يبدو من غير المحتمل أن يكون هناك توجه نحو تأكيد قانون دولي عام فوق الدول. ومن ناحية أخرى، يبدو تأكيدُ مجموعات المصالح الخاصة من خلال التعايش بين تعدد النظم المتباينة -هو الأكثر احتمالاً.

ويثير تحديد الاتجاهات الثلاثة المبيّنة أعلاه مشكلة المعنى في القانون الدولي.

بعد عام 1989 تضاعفت المبادرات الدولية للأمم المتحدة: المؤتمرات العالمية حول التنمية (ريو، 1992)، حول حقوق الإنسان (فيينا، 1993)، حول المرأة (بكين، 1995). وقد تطورت هذه الأنشطة بالتوازي مع المبادئ التوجيهية الثلاثة التي أدت إلى تحول عميق في القانون الدولي. وقد أعلنت العديد من المؤتمرات الدولية عن مبادئ عالمية مهمة، ولكن تنفيذها ترك لمصالح القوى العالمية.

لذلك انتهى الأمر بالقانون الدولي إلى احتلال موقع ثانوي، حيث أصبح أداة للحوكمة [876]. باختصار: قد يبدو القانون الدولي ثانوياً تماماً في عرف المسوّغات الواقعية السياسية، التي توجه خيارات الحوكمة الوظيفية لمصالح القوى المهيمنة.

وعلى هذا، وعلى سبيل المثال، يذكر كوسكنييمي بأن القواعد الخاصة باستخدام القوة تعدّ من بين الجوانب التي هي أقل إثارة للجدال في القانون الدولي، ولكن في عام 1999 عدّ قصف صربيا «غير قانوني ولكنه ضروري»: فبات ينظر إلى القانون الدولي على نحو متزايد، بحسبانه أداة في منطق الحوكمة.

ولكن إذا كانت هذه هي آثار تحول القانون الدولي نتيجة للاتجاهات الثلاثة للتشويه والتجزؤ والإمبراطورية، فهناك مع ذلك إمكانية النظر إلى القانون بما يتجاوز المنظور المتَّخَذ أداة، الذي تفرضه الحوكمة. إن القانون الدولي - كما يؤكد كوسكنييمي - يمثل في الواقع الأساس لبناء فضاء عام، يكون فيه «للجماعات التي لم يتم تمثيل مصالحها بشكل جيد في هيئات الحكم «صوت» [877]. وفي الواقع لا يمكن عَدُّ القانون الدولي بمثابة أداة وحسب في مجال الحوكمة، بل إنه يسهم في الصياغة العالمية لمصطلحات مثل «السلام»، و«حقوق الإنسان»، و«القواعد الآمرة»، إلخ. ومما لا شك فيه أن هذا الفضاء الذي تم إنشاؤه خارج نطاق منطق الحوكمة الواقعي -لا يمكن إلا أن يظهر على أنه البعد الطوباوي الذي يتم فيه التعبير عن منظور التضامن في القانون الدولي. وفي الواقع يخلص كوسكنييمي إلى أنه من المفارقات أن الواقعية السياسية - مع أنها ضللت التدخل العسكري في العراق [878] - حدث مع تضليلها هذا استحضارٌ كبير لمبادئ القانون الدولي. وإلى جانب منطق الواقعية السياسية، هناك أيضاً واقع قوي جداً لمجتمع من القانون الدولي تعبّر فيه مبادئ العدالة العالمية عن نفسها، تلك المبادئ التي لا يبدو أن أي منطق لمصالح السلطة قادر على قمعها.

2. مآثر الإمبراطورية: الحرب على الإرهاب وانتهاكات حقوق الإنسان

لكي نفهم - من منظور الواقعية السياسية - التصميم الاستراتيجي لإدارة بوش السابقة، يمكن للمرء أن يفكر في «الحرب العالمية» على الإرهاب وتقويم العواقب التي نتجت عنها على حضارة القانون الغربي.

وفي هذا الصدد يمكن - كما أشار أ. أنجي [879] - أن يُلحظ أنه تم تحديد العدو الذي عارض التصميم الإمبراطوري والاستعماري الجديد للقوة العظمى الأمريكية.

كانت الحرب العالمية على الإرهاب تَعُدُّ المجرم صاحب الأعمال الإرهابية عدواً سياسياً، من المشروع شنّ «حرب عالمية» ضده. وعلى هذا فقد تم استبعاده من العدالة الجنائية والضمانات التي يحتفظ بها حق المجرم وأسير الحرب، لأنه نُظر إليه بعدّه عدواً سياسياً، يتم ضده شن حرب عالمية، استبعدت منها كل الضمانات القانونية، على المستوى الدولي وداخلياً، كما سنرى.

كانت الحرب العالمية على الإرهاب مطابقة لفرض القانون الجنائي للعدو على نطاق عالمي. وهذا المنظور يعني أن الإرهاب قد تحول إلى «جريمة حرب» يجب مكافحتها، بكل القوى الضرورية، بما في ذلك إنكار تلك الضمانات التي يكفلها قانون حقوق الإنسان والقانون الإنساني

الدولي. وهكذا اختفى التمييز بين الحرب والجريمة العادية لصالح نموذج قائم على الاحتجاز غير المحدود للمشتبه في أنهم إرهابيون.

وتم استخلاص بعض الاستنتاجات المهمة بشكل خاص:

- أولاً: تداخل فئة «الحرب العالمية على الإرهاب» مع مبادئ العدالة الجنائية [880].

- ثانياً: تم ذلك باستخدام فئتي «صديق» و «عدو» عالمياً ضد تمييز القانون الجنائي بين الأفراد «المذنبين» و «الأبرياء».

- ثالثاً: لم يكن هناك تعريف موحد للإرهاب.

- أخيراً: كانت هزيمة الإرهاب عدوّاً عالميّاً تُمثل الهدف السياسي للحرب على الإرهاب [881]، التي تداخلت، وانتهكت قواعد الإجراءات الجنائية، التي تهدف إلى ضمان «الحقيقة القضائية» وليس الهزيمة السياسية للعدو.

فالمشكلة إذن كانت الصراع بين العناصر السياسية والقانونية. عند هذه النقطة لا بد من الذهاب إلى القاع. وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى أن «القانون الجنائي للعدو» هو تناقض في المصطلحات، لأن «شخصية العدو تنتمي إلى منطق الحرب، وهو إنكار القانون، ولأنّ القانون هو نفي للحرب» [882]. والواقع أن مفهوم الإرهابي المجرم بوصفه عدواً، يحجب ويلغي جميع الضمانات التي يوفرها القانون الجنائي، مثل افتراض البراءة، وحقوق الدفاع، وما إلى ذلك؛ إذا أصبح المجرم والمتهم هو نفسه «العدو»، تصبح المحاكمة نفسها لحظة «صراع».

ومن هذا المنظور، يصبح الإرهابي عدواً، يجب قمعه، وليس الحكم عليه. وهناك في أساس هذا المنظور خلطٌ بين القانون الجنائي والحرب: فقد تمت إعادة جَعْل الحرب أداةً جزائيةً للحفاظ على النظام العام الدولي، وتم إضفاء الشرعية على القانون الجنائي للعدو بكافة أشكاله، وذلك من منطق الحرب [883].

لكن تصوير الإرهابي المسؤول عن الأعمال الإجرامية على أنه «عدو سياسي» يشكل نهاية الحضارة القانونية الغربية، التي تشكلت بعد الحرب العالمية الثانية.

فمنذ النصف الأول من القرن السابع عشر وحتى الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، تم فرض القانون الأوروبي العام (*ius publicum europaeum*) في أوروبا، والذي استبعد تجريم العدو السياسي. وهذا يعني - كما لحظنا سابقاً (انظر الفصل السابع) - الاعتراف بحق اللجوء إلى الحرب على الدول ذات السيادة، واستحالة توجيه الاتهام إلى رؤساء الدول.

نضجت أزمة هذا النموذج بعد الحرب العالمية الأولى، مع توجيه الاتهام إلى ويليام الثاني من هوهنزولرن، ثم بعد الحرب العالمية الثانية تماماً مع المحاكمات الكبرى في نورمبرج وطوكيو، التي سمحت بمحاكمة القادة - سياسيين من ألمانيا واليابان - لارتكاب جرائم ضد السلام، وجرائم ضد الإنسانية.

إن «الحرب على الإرهاب» - التي ترفض إمكانية محاكمة مرتكب الأعمال الإرهابية المزعومة، ومِنْ ثَمَّ حرمانه من الضمانات الإجرائية، بكونه عدوّاً سياسيّاً - مثّلتْ أزمة النموذج الذي رسّخ نفسَه بعد الحرب العالمية الثانية. لقد تجلت هذه الأزمة من خلال انتهاك حقوق الإنسان للعدو، وتقويض توازن القوى السياسية التي تُشكل الركيزة الأساسية لديمقراطياتنا الدستورية.

فيما يتعلق بمشكلة حقوق الإنسان وانتهاكاتها المحتملة، من الواضح أنه مع «الحرب العالمية على الإرهاب»، فضّلت إدارة بوش الحل العسكري على الآليات التقليدية؛ لإنفاذ القانون لتحديد المشتبهين بالإرهاب واعتقالهم.

والولايات المتحدة منخرطة حالياً في أفغانستان والعراق ضد الخصوم الإرهابيين (القاعدة) والمقاتلين النظاميين الذين يردون على الغزو. هذا يعني أن أولئك الذين قاتلوا في العراق وأفغانستان (امتثالاً للقانون الإنساني الدولي)، ويحترمون معايير وضع المقاتل وفقاً للمادة (4، أ «2») [884] من اتفاقية جنيف الثالثة يجب أن يُمنحوا صفة الأسير (أسير الحرب) [885].

وكما هو معروف يرجع سبب تعريف الولايات المتحدة لسجناء غوانتانامو بأنهم «مقاتلون غير شرعيين» إلى أنه يجب إطلاق سراح المشتبه به، الذي لا يمكن توجيه تهم محددة ضده، بموجب قانون الإجراءات الجنائية العام في غضون 48 ساعة.

وفي حالة غوانتانامو، كانت المحاولة هي اعتبار الحرب على الإرهاب صراعاً قائماً على المادة العامة رقم 2 من اتفاقيات جنيف لعام 1949، التي تسمح باحتجاز الإرهابيين المشتبه بهم حتى نهاية النزاع.

تمت صياغة المصطلح الجديد «المقاتلون غير الشرعيين» حتى لا يضمن لهؤلاء المعتقلين حقوق الأسرى، ولا تلك التي تنطبق على المدنيين بموجب القانون الجنائي التقليدي وقانون الإجراءات الجنائية [886].

وقد تم فحص هذا الموقف، في تقرير صدر عام 2003، من قبل الفريق العامل المعني بالاحتجاز التعسفي التابع لمفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، والذي أشار إلى أن السلطة المختصة بتحديد وضع أسير الحرب ليست السلطة التنفيذية، بل السلطة القضائية. وعلاوة على ذلك، أوضح الفريق العامل أنه إلى أن تصدر محكمة مختصة حكماً، يتمتع المحتجزون بحماية اتفاقيات جنيف. ولذلك يتمتع السجناء بالمعاملة المنصوص عليها في المادة 13 من الاتفاقية الثالثة

(يجب معاملتهم بشكل إنساني) [887]، ولهم الحق في محاكمة عادلة على أساس المادة 105 من الاتفاقية الثالثة [888].

وفيما يتعلق بالميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، يلحظ الفريق العامل أنّه في حالة عدم الاعتراف بوضع أسير حرب، ينبغي أن تكون حالة السجناء محكومة بالمبادئ المنصوص عليها في العهد، ولا سيما في المادتين 9 و 14، وتنصّ أولاهما على أن قانونية الاحتجاز يجب أن تقرها محكمة مختصة، أما الثانية فتضمن الحق في المعاملة العادلة [889].

ولكن أزمة الحضارة القانونية الغربية لا تعبّر عنها فقط انتهاكات حقوق الإنسان التي يكفلها القانون الإنساني الدولي، بل أيضاً على أساس انتهاك حقوق الإنسان في القانون الداخلي، وقبل كل شيء من خلال تغيير عميق للمبدأ الأساسي للديمقراطيات الغربية، وهو الفصل بين السلطات.

ففي قضية «رسول ضد بوش» في 28 يونيو 2004، عالجت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مشكلة قانون المثول أمام المحكمة الفيدرالية، الذي يلزم محاكم المقاطعات بأن تكون لها سلطة قبول الطلبات «في حدود اختصاص كل منها». فقد زعم القضاة ستيفنز، وأوكونور، وكينيدي، وسوتر، وجنسبورغ، وبرير، أن الحكومة عندما تحتجز السجناء تحت سيطرتها الفعلية والثابتة على أرض أجنبية، يصبح من الممكن تقديم دعوى المثول أمام المحكمة الفيدرالية الأمريكية [890]. وينطبق هذا أيضاً على المعتقلين بدون جنسية.

وقد وضعت اتفاقيات جنيف تمييزاً جوهرياً بين فئتين من الأشخاص يمكن للدولة أن تعتقلهما في الحرب: 1) أسرى الحرب الذين لا يمكن إخضاعهم لاستجواب قسري، 2) والمدنيين والجنود النظاميين الذين يقاتلون إلى جانب القوات العسكرية، بغض النظر عن قوانين الحرب، والذين يمكن معاقبتهم على أعمال الحرب بمثابة مجرمين، مع أن اتفاقيات جنيف تطلب معاملتهم معاملة إنسانية.

ومع ذلك - كما يعلق ر. دوركين - لا يكون احتجاز السجناء بمثابة مقاتلين غير شرعيين غير مقبول من الناحية الأخلاقية فحسب، بل إنه محظور أيضاً بموجب الدستور الأمريكي [891]. أوكونور قال: إن السجن حرمان من الحرية، ويتطلب ضمان محاكمة عادلة. ويتعلق هذا أيضاً بغير المواطنين.

وأشار القاضي أوكونور إلى أن التوازن المثالي بين الإجراءات القانونية الواجبة والكفاءة العسكرية لا يمكن أن تهدده الإجراءات التي تفرض من اللجنة العسكرية أعباءَ توثيقٍ أو سيطرة أكبر من تلك التي يتكبدها الجيش تقليدياً. وباختصار: ينبغي للمرء أن يكون على استعداد لقبول أي خسارة في الكفاءة، قد يتطلبها احترام الأخلاق هذا [892].

وأخيراً يمثل هذا الانتهاك لحقوق الإنسان أيضاً تفكيكاً عميقاً لمبادئ الديمقراطية.

فقد حكمت المحكمة العليا الأمريكية في 29 يونيو 2006 في قضية المواطن اليمني سالم أحمد حمدان، الذي أُعيد بعد اعتقاله في أفغانستان، واحتجازه في غوانتانامو، بأمر من الرئيس بوش، إلى المثول في قضية أمام اللجان العسكرية الخاصة.

والمشكلة تنشأ من أن اللجان العسكرية الخاصة شكلها الرئيس الأمريكي بمرسوم عام 2001 يتعلق «باحتجاز بعض غير المواطنين ومعاملتهم ومحاكمتهم في الحرب على الإرهاب». لكن هذا يمثل انتهاكاً للمادة 1 القسم 8 من الدستور الأمريكي، الذي ينسب إلى السلطة التشريعية وحدها سلطة «إنشاء محاكم من درجة أدنى من المحكمة العليا». وباختصار: يندد قرار المحكمة العليا بعدم شرعية اللجان العسكرية الخاصة التي شكلتها السلطة التنفيذية في شأن مبدأ فصل السلطات بين السلطتين التنفيذية والتشريعية [893].

لذا من الممكن أن نخلص إلى أن حساب هجوم الحادي عشر من سبتمبر عملاً من أعمال «الحرب» بدلاً من اعتباره جريمة، كان سبباً في رد فعل بعيد عن القانون الجنائي وإجراءات الشرطة، وإنما بالقانون الجنائي للعدو (الذي حرم الخصم من الضمانات الإجرائية) وكان سبباً في حرب، اتسمت بالدمار غير المجدي، وآلاف الضحايا الأبرياء. ولكن هذا لم يكن سوى علامة على الضعف والتخلي عن تطبيق القانون [894].

إن الحرب الوقائية على الإرهاب من أجل «تحرير العالم من الشر» - كما قال بوش في خطابه في 14 سبتمبر 2001 - ليست حرباً بين دول مصيرها أن تنتهي بهزيمة أحد المتنافسين وعقد اتفاق سلام. إنها على العكس من ذلك «حرب لا نهائية»، تم شنها على مستوى سابق على القضاء.

والحرب التي تشنها القوة العظمى هي حرب غير شرعية، تراجعت إلى المستوى الذي أراده الإرهاب، وانتهت بتدعيم تجنيد الإرهاب في أفغانستان والعراق، لا غير.

إن تدخل القانون وحده، واحترام مبادئ سيادة القانون، والقانون الجنائي مع ضمانات الإجراءات القانونية الواجبة، والقانون الإنساني الدولي هو الوحيد القادر على تحييد الإرهاب [895]. وإلا ستكون هناك أزمة في الثقافة القانونية الغربية، والمبادئ التي تقوم عليها ديمقراطياتنا الغربية [896].

ويبدو أن إدارة الرئيس أوباما الجديدة في الولايات المتحدة مهيأة للتغلب على النزعة الأحادية، وبدء علاقات جديدة متعددة الأطراف في داخل المجتمع الدولي. وقد تم التعبير عن هذه التوجهات بوضوح في وثيقة البيت الأبيض المهمة، «استراتيجية الأمن القومي لشهر مايو 2010».

وتؤكد هذه الوثيقة على أن أمن الولايات المتحدة لا يعتمد على استخدام قوة السلاح فحسب، بل يعتمد أيضاً على نشر الدبلوماسية، وتعزيز أنظمة العدالة، والتعاون مع البلدان الأخرى. وأهم ما في الوثيقة أنها رفضت بحسم الفكرة القائلة بأن الأمن الدائم والرخاء يمكن تحقيقهما دون الحقوق العالمية [897]. وأكدت الوثيقة أنه على هذا الأساس فقط يمكن بناء النظام الدولي الجديد: فقد دعمت الولايات المتحدة بنية القوانين والمؤسسات «ليس لبناء إمبراطورية، بل لتأسيس عالم يعيش فيه الأفراد والأمم وتستطيع فيه تحديد مصيرها بنفسها» [898].

والمنظور الجديد يمثل تحولاً حقيقياً عن عصر بوش، كما تعلن إدارة أوباما الآن عن التزامها بالتعاون، من أجل تعزيز القانون الدولي والديمقراطية وحقوق الإنسان من أجل إقامة نظام دولي يعترف «بحقوق جميع الأمم ومسؤولياتها» [899].

وهذا التغيير في المنظور مهمّ بشكل خاص فيما يتعلق بالعالم الإسلامي. في الواقع تنص الوثيقة على أن الحرب ضد الإرهاب ليست «حرباً عالمية» ضد الإسلام، فالولايات المتحدة في حالة حرب فقط ضد شبكة معينة، وهي القاعدة وحلفاؤها، التي لا يجب أن تنسب إليها أي سلطة أخلاقية. في الوقت نفسه، تعتزم إدارة أوباما «بناء الجسور بين الشعوب من مختلف الأديان والمناطق»، وخلق شراكات جديدة مع المجتمعات الإسلامية.

وينتمي احترام مبادئ العدالة إلى هذه الاستراتيجية الجديدة، التي يجب ترجمتها إلى إجراءات اعتقال متوافقة مع الدستور الأمريكي، وإلى إغلاق غوانتانامو. لذلك تعتزم الإدارة الأمريكية الجديدة فتح آفاق جديدة للعلاقات الدولية، حتى لو لم تنعدم بعض الشكوك التي تلقي بظلالها على هذه الاستراتيجية الجديدة. فالوثيقة تشير إلى أن «الولايات المتحدة يجب أن تحتفظ بحقها في القيام بذلك العمل، من جانب واحد إذا لزم الأمر للدفاع عن أمتنا ومصالحنا، حتى إذا كنا سنسعى إلى الالتزام بالمعايير التي تحكم استخدام القوة» [900].

3. «دَسْترة» القانون الدولي

في الجدل الدائر في داخل الغرب، تتعارض المخاطر التي تشكلها سلطة الدول، التي تمارسها في خارج حدود القانون، مع منظور إضفاء الطابع الدستوري على القانون الدولي.

وهذه ليست العملية التي يمكن مقارنتها بإنشاء دستور في دولة وطنية، بل هي في نظر بعض المؤلفين نقطة انطلاق لتطور، يجد في الواقع بعض الأدلة والبراهين. وفي هذا الصدد، من الضروري تأكيد جانب الاعتراف بالمبادئ القانونية التي لا تنتمي إلى الدول، بل إلى الإنسانية جمعاء، وبصفة خاصة المبادئ المؤكّدة للحماية الدولية لحقوق الإنسان [901].

وقد أدى الاعتراف بالتزامات الدول تجاه حقوق الإنسان إلى عملية قد تؤدي إلى التخلي التدريجي عن نموذج القانون الدولي القائم على العلاقات بين الدول. وفي الواقع كانت هناك دعوة

قوية لجعل القانون الدولي شرعيّاً، بحيث يعلو في ترتيبه على الدول القومية [902]. وعلى هذا الأساس تم إنشاء جماعة «قانون دولي» (*Völker-Rechtsgemeinschaft*) وتم تشكيل رأي عام دولي.

ويتوافق تدويل القانون الدستوري مع عملية دسترة القانون الدولي التي بدأت الآن. وقد كتب ب. -و. برايد (B.-O. Bryde): «إذا كان القانون الدولي يضمن حقوق الإنسان، فهو يزعم تنظيم جميع مجالات الحياة حتى في داخل الدول» [903]. وفي مجتمع قانون دولي يضم قائمة بحقوق الإنسان، لم يعد هناك أي مجال محجوز للمبدأ التقليدي للسيادة.

إنها الآن عملية تمدد كوكبي. إذا كانت بريطانيا في أوروبا قد أدرجت في القانون البريطاني، من خلال قانون حقوق الإنسان، اتفاقيةَ حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وفي أماكن أخرى، في إفريقيا، أسهم قضاة تنزانيا في دمج الضمانات الدولية لحقوق الإنسان في القانون الدستوري الوطني، معتقدين أن الاعتراف بهذه الضمانات في الدستور مما يمكن أن تنظر فيه المحاكم.

وكذلك استقبال حقوق الإنسان المعلنة دوليّاً، يؤدي إلى تدويل المبادئ العقدية للحقوق الأساسية [904]. في هذا المنظور يجب أن نلحظ تجاوز الحدود الوطنية من خلال الرجوع إلى إجراءات التقاضي في دول أخرى. فعلى سبيل المثال، يشير حكم صادر عن المحكمة العليا لزامبيا في عام 1995 بشأن حرية التجمع إلى السوابق القضائية لمحاكم غانا ونيجيريا وتنزانيا وزمبابوي والهند، وقانون الدعاوى القضائية للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

ولا تحدد عملية الاستقبال الدولية هذه تطور القانون الدولي لحقوق الإنسان فحسب، بل لها أيضاً أثر على هذا التطور. كما أنّ وضع مواثيق حقوق الإنسان بوصفها قانوناً دستورياً وطنياً، يعزز حقيقة حقوق الإنسان في القانون الدولي [905]. ويمثل التأكيد الكامل لهذا الاتجاه، أي التزامات الدول تجاه حقوق الإنسان، بالتأكيد شرطاً أساسياً لتحقيق السلام.

4. الحلول المؤسسية: المجموعة الدولية والمجتمع العالمي غير المركزي

في الجدل الغربي، كما هو معروف جيداً، تطورت أيضاً أفكار هامة حول الجوانب المؤسسية المحتملة لنظام دولي جديد.

وقد عالج أرمين فون بوجداندي (Armin von Bogdandy) هذه القضية من خلال التذكير أساساً بالتطورات التي حدثت في حقبة ما بعد الحرب. وهو يلحظ أنه يمكن التعرف على ثلاثة مبادئ توجيهية بشأن النظام العالمي ودور القانون الدولي: الأول مفهوم واقعي يتفق مع موقف المملكة المتحدة، ويعبّر عن نفسه في اتباع المبادئ التوجيهية للقوة الأمريكية العظمى بشأن السلم والأمن الدوليين. أما المفهوم الثاني فهو الذي عبّرت عنه فرنسا بشكل رئيس، ويتمثل في تحقيق

أوروبا الموحدة ضمن منظور متعدد الأقطاب. وأخيراً يُنسب التوجه أو المفهوم الثالث إلى ألمانيا، ويتمثل في مشروع إنشاء مجتمع قانوني عالمي على أساس القيم المشتركة [906].

ويستحق عمل توموستشات (Tomuschat) اهتماماً خاصاً، وهو العمل الذي عالج فيه الخطوط الرئيسة لمجتمع قانوني دولي محتمل. ووفقاً لما ذكره توموستشات: للقانون الدولي وظيفة مزدوجة «صون السلم والأمن والعدالة الدولية في العلاقات بين الدول، وضمان حقوق الإنسان وسيادة القانون، في داخل الدولة الفردية لصالح البشرية، التي هي أساساً المستفيد النهائي من القانون الدولي» [907].

يعتقد توموستشات أن القانون الدولي وقانون الدولة ينظّمان الأمور نفسها ضمن نظام متكامل مبني على مستويات عدّة [908]. من هذا المنظور، في رأيه يمكن للقانون الدولي أن يوجه السلطة السياسية بطريقة القانون الدستوري نفسها في داخل الدولة.

ويعتقد توموستشات أن الانتقال من نظام قائم على السيادة إلى نظام قائم على القيم أو نظام موجه للأفراد جار العمل عليه، لكن هذا «التحول من القانون الدولي بكونه نظاماً مركزياً للدولة إلى نظام يركز على الفرد -لم يجد بعد توازنا نهائياً جديداً، كالذي ظهر في عام 1999 مع عملية حلف شمال الأطلسي في يوغوسلافيا لوضع حد لمعاناة ألبان كوسوفو» [909].

ومع ذلك يفتقر النظام الدولي الجديد الذي طوره توموستشات إلى التكوين المؤسسي الدقيق. ويلحظ أنه بينما تكون النقطة المرجعية المركزية للقانون الدولي في الفقه القانوني التقليدي هي الدول، يروج في الجدل الدائر اليوم حول القانون الدولي حديثٌ أقل كثيراً عن الدول، وأزيد كثيراً عن المجتمع الدولي. وهو يمثل مجموعة من القيم الواردة في الالتزامات الدولية تجاه الجميع (*erga omnes*)، كما يمثل التعبير عن القواعد الآمرة (*ius cogens*) [910]. وتُفسَّر الدولة على أنها وكيل المجتمع الدولي، ولا تحصل منه على الشرعية إلا إذا احترمت التزاماتها الأساسية [911].

ومع ذلك ومن منظور توموستشات لا يوجد مصدر لشرعية المجتمع الدولي، يمكن مقارنته بالشعب بوصفه مصدراً لشرعية الدولة. وبهذا المعنى لا يمتلك القانون الدولي - بحسب توموستشات - مصدراً صحيحاً للشرعية الديمقراطية [912]. وهكذا يمكن تفسير تقلباته في تفسير معنى المجتمع الدولي: فهو في بعض الأحيان يصوره على أنه مجموعة من البلدان، وأحياناً أخرى على أنه مجموعة من الإجراءات المشتركة [913]. وبهذه الطريقة تستبعد مواقفه حلاً فيدرالياً.

ويعدّ بوجداندي أن إمكانية دسترة القانون الدولي، التي عبّر عنها هابرماس في بحث له، قريبة جداً من أطروحات توموستشات. يتبنى هابرماس أطروحة كانط المعروفة في «**من أجل**

السلام الدائم»، حيث بدا أن كانط يستبعد بشكل واقعي إمكانية إنشاء مؤسسات دولية تتمتع بسلطة جبرية على الدول ذات السيادة.

ومن خلال تبني هذا المنظور الكانطي، يعدّ هابرماس إمكانية إنشاء نظام دولي مبني على عدة مستويات، كل منها مرتبط بتحقيق أغراض محددة، أمراً واقعياً. في الواقع كتب هابرماس: «وبوسعنا أن نتخيل في ضوء دستور كانط المثالي دستوراً سياسياً لمجتمع عالمي لا مركزي، حيث تتعايش هياكل مختلفة، كنظام متعدد المستويات، والذي تفتقر إليه عموماً لأسباب وجيهة شخصية الدولة. وقد تتمكن مثل هذه المنظمة العالمية من ممارسة وظائف حيوية محددة للغاية بفعالية وعلى نحو غير انتقائي؛ لضمان السلام وحقوق الإنسان، والعمل لتحقيق هذه الغاية على مستوى فوق مستوى الوطن، ودون الحاجة إلى اتخاذ شكل الدولة لجمهورية عالمية [...] وفي مختلف مناطق العالم، ينبغي للدول أن تتحد في نظم قارية، تتخذ شكل الاتحاد الأوروبي مع اختصاصها بشؤون السياسة الخارجية. وعلى هذا المستوى المتوسط، سيتم تعديل شكل العلاقات الدولية، بمعنى أن وجود نظام أمني فعال في ظل الأمم المتحدة من شأنه أن يمنع الأطراف الفاعلة العالمية، وكذلك أي شخص آخر، من اللجوء إلى الحرب وسيلةً مشروعة لحل الصراعات» [914].

لن يكون هذا النظام أو الاتحاد - كما يشير بوجداندي - اتحاداً عالمياً، أو نظاماً فيدرالياً دوليّاً، بل سيكون نظاماً يقوم على «المؤسسات الدولية المدعومة من الحكومات الوطنية (ويفضل أن تكون منتخبة ديمقراطيا): فهذه المؤسسات ستكون ذات طابع دولي، إدراكاً منها لحقيقة أن شرعيتها الديمقراطية تتمّ عن طريق الدول، ومن ثَمَّ تحترم تنوع الدول التي تتكون منها» [915]. إنه نظام يعرّفه هابرماس بأنه فوق النظام القومي.

5. استطراد.. أوروبا «بكونها قوة مدنية»

ماذا يمكن أن يكون دور أوروبا في إطار العلاقات الدولية؟ لتقديم إجابة، يمكن أن يكون اتباعُ نهجٍ بنَّاء [916] - يقوم على توضيح المعايير فوق المعايير الوطنية، والقيم التأسيسية للاتحاد الأوروبي - ذا أهمية خاصة.

ويسمح لنا هذا المنظور بفهم نطاق الاتحاد الأوروبي بحسبانه «قوة مدنية» [917]، أي بصفته حضارة للدول الأعضاء في الاتحاد، وقادراً على ضمان السلام في الفضاء الأوروبي، وقادراً على توسيع ثقافة الديمقراطية والحقوق في القارة، وكذلك أن يكون حاملاً للسياسات الإنسانية، والتعاون الإنمائي على نطاق كوكب الأرض [918].

ويتيح لنا هذا النهج أيضاً فهم كيف أن «السياسة الخارجية الهيكلية» [919] لأوروبا (بمعنى التأثير في البنية اللاسلطوية للعلاقات الدولية) لها أساس في تراث قيمي قديم، تَشكّلَ بدءاً من القانون

الروماني وحتى التطور في العصور الوسطى، عن فكرة «الحقوق الذاتية» التي عبر عنها فكر أوخام (Ockham) في القرن الرابع عشر الميلادي، وتأكيداً لمبدأ التضامن الذي صاغه الفكر المسيحي والليبرالية الاجتماعية والاشتراكية [920]. ولكن المساحة الثقافية التي حُددت على هذا النحو تضبط أيضاً حدود أوروبا، وتميل إلى استبعاد روسيا وموسكو بوصفهما «روما الثالثة» وريثة التقاليد البيزنطية، وتركيا بوصفها وريثة الإمبراطورية العثمانية [921].

والمشكلة التي تنشأ على أساس هذه الهوية الأوروبية الدقيقة هي: هل يمكن لكيان إقليمي جديد مثل الاتحاد الأوروبي أن يسهم في إنشاء نظام عالمي، يعتمد بشكل أقل على القطبية الأحادية للقوة الأمريكية؟

لا شك أن نهاية التوازن بين القوتين العالميتين - الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي - بعد عام 1989 مكنت الاتحاد الأوروبي من التطور على مستوى الحكومات الإقليمية، من خلال تحقيق الاستقرار في أوروبا الشرقية ومنطقة البحر الأبيض المتوسط، وعلى مستوى الحكومات العالمية من خلال سياسات مساعدات التنمية، وإضفاء الطابع الديمقراطي على حقوق الإنسان وحمايتها، وهوية الأقليات والثروات الإثنية الثقافية. وفي هذا كان الاتحاد الأوروبي قادراً على لعب دوره بمثابة «قوة حضارية» [922].

لكن ماذا يمكن أن يكون فضاء أوروبا بمثابة «قوة مدنية» في سياق العلاقات مع القوة الأمريكية؟

لقد تغير نظام العلاقات الدولية بشكل عميق مقارنة بحقبة الحرب الباردة. والأهم من هذا أن «حق الدفاع الوقائي عن النفس» فرض مفهوم «السيادة المشروطة» [923] لكل من الدول التي تؤوي الإرهابيين، والدول غير القادرة على تطبيق قوانين مكافحة الإرهاب في أراضيها. وفي هذا السياق، يصبح التقليل من قيمة المعايير والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تجيز استخدام القوة وتحد منه -أمراً لا مفر منه.

غير أن المنظور أكثر تعقيداً بكثير، لأنه إذا لم تواجه القوة الأمريكية عقبات في مرحلة التدخل العسكري، فإنّ مرحلة حفظ السلام وإعادة بناء الدولة، أي مرحلة إرساء المؤسسات، تتطلب تدخل تحالفات من الدول، وبشكل خاص الاتحاد الأوروبي، والتعاون والتنسيق مع المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة والبنك الدولي.

وفي داخل هذا النظام، من الضروري تحليل الواقع المؤسسي للاتحاد الأوروبي، وتقويم مدى تأثيره في إطار العلاقات الدولية التي تهيمن عليها القوة الأمريكية.

ويأتي في المقام الأول تحليل شكل الحكومة والدولة في الاتحاد الأوروبي؛ ليسلط الضوء بسهولة على هشاشته.

لقد أدى توسع أوروبا باتجاه الشرق بعد عام 1989، بالتأكيد إلى زيادة التمايز الداخلي، فيما يتعلق بالتقاليد والعلاقات الخارجية، والخبرات وما إلى ذلك، لكن هذا حدث، على عكس الولايات المتحدة، في غياب «رئاسة إمبراطورية» [924]. وهكذا يُظهِر تحليلُ شكل حكومة الاتحاد الأوروبي بوضوح صعوباتِ البناء الأوروبي، من حيث إنه قد يلزم ضمان تركيز القرارات، مع زيادة التمايز الداخلي [925].

وعلاوة على ذلك، تظهر الاختلافات العميقة بين بلدان أوروبا الوسطى والشرقية الجديدة ودول أوروبا الغربية. فمع توسع المكتسبات المجتمعية، في البلدان الجديدة - كما ذكر و. كيمليكا (W. Kymlicka) [926] - لا توجد ضمانات كافية لحقوق الأقليات (على سبيل المثال في سلوفاكيا فيما يتعلق بالأقلية المجرية، أو في دول البلطيق فيما يتعلق بالأقلية الروسية، كما يتضح من مفهوم المواطَنة في لاتفيا وإستونيا). لذا يحتضن الاتحاد الأوروبي مفاهيم مختلفة للديمقراطية في داخله. وعلاوة على ذلك يمكن أن تؤدي مقاومةُ العديدِ من الدول التي استعادت سيادتها بعد نهاية النظام السوفييتي، لقبول الحلول التي هي فوق الوطنية فقط إلى منظمة حكومية دولية.

تعيد هذه الهشاشة السياسية لأوروبا طرح أهمية الجدل الذي دار قبل بضع سنوات: هل من المنطقي وضع دستور أوروبي في غياب شعب أوروبي [927]؟

من وجهة النظر السياسية-القانونية، أي، من وجهة نظر شكل الدولة، يمكن أن يُلحَظ أن الاتحاد يمثل نظاماً موحداً، له نظامه القانوني الخاص، الذي يمكن أن يُنسب إليه - كما لُحِظ -طابع «الفيدرالية التي هي فوق الوطنية» [928] المكونة من عنصرين أساسيين:

- العنصر الذي هو فوق القومي الذي يجعل من الممكن تمييز الاتحاد عن النماذج التقليدية للتنظيم الدولي والدولة القومية. يشير هذا الجانب إلى أسبقية قانون المجتمع، ودور المؤسسات الأوروبية ذات الطبيعة التي هي فوق الوطنية (المفوضية، محكمة العدل، إلخ).

- العنصر الفيدرالي الذي يضيف مكوناً ديمقراطياً إلى جوانب العناصر التي هي فوق الوطنية، مثل إدخال المواطنة الأوروبية التي تسمح بتطوير التكامل السياسي جنباً إلى جنب مع التكامل الوظيفي.

وفي هذا السياق، يتضمن اعتماد دستور ميثاق الحقوق إمكان أن يسمح لنا بتجاوز المسافة بين المواطنين والمؤسسات الأوروبية، ويمكن - كما يقول هاسو هوفمان (Hasso Hofmann) [929] - أن يبدأ الانتقال من مجتمع وظيفي إلى «مجتمع الحقوق الأساسية» لمواطني الاتحاد الأوروبي.

وعلى هذا الأساس، وكما كتب هابرماس [930]، يمكن تشكيل مجال عام متكامل على الصعيد الأوروبي، ألا وهو مجتمع مدني، له جماعات مصالح خاصة به، ومنظمات غير حكومية، ونظام قائم على الأحزاب الأوروبية العاملة في داخل حيز الاتحاد، والذي قد يشكل الأساس الذي تقوم عليه أوروبا المتكاملة سياسياً وديمقراطياً، من خلال توحيد القوى والمصالح لصالح سياسات، عبر وطنية معينة أو معارضة لها.

على هذه الأسس الاجتماعية والسياسية يمكن أن يمتد تأثير الاتحاد الأوروبي بكونه «قوة مدنية» [931].

ولقد تطور الوعي الأوروبي في الواقع على نحو أبطأ من الواقع الملموس والمخاطر المتمثلة في أن أوروبا ستظل مجرد إدارة لفضاء اقتصادي مشترك، أو أنها ستقسم نفسها إلى «أوروبا الطليعية» - كما حدد هابرماس [932] - وأوروبا تقاوم التكامل السياسي، وهذه مخاطر حقيقية.

وباختصار: إذا كان إضفاء الطابع الأوروبي لا يتزامن إلا مع العولمة الليبرالية وتسطيح نفسها عليها، فمن الواضح أن السبب التأسيسي للمشروع الأوروبي [933] قد ضاع، وأن فكرة أوروبا بكونها «قوة مدنية» ولاعباً سياسياً مستقلاً على الساحة الدولية صارت معدومة المعنى.

بيد أن الموافقة الأخيرة على معاهدة لشبونة من الممكن أن تفتح آفاقاً كبيرة للتحول الدستوري في الاتحاد الأوروبي. ففي ديسمبر 2001، تم تأسيس «اتفاقية حول مستقبل أوروبا» بهدف صياغة مشروع الدستور الأوروبي. لكن المشروع الذي تمت الموافقة عليه بمعاهدة روما قوبل بالرفض في استفتاءات فرنسا وهولندا.

وقد عولجت مسألة فشل مشروع الدستور بموجب معاهدة لشبونة، التي يمكن الآن، بعد موافقة إيرلندا عليها في أكتوبر 2009، وبعد توقيع رئيس الجمهورية التشيكية على المعاهدة، أن تغير الواقع الدستوري للاتحاد الأوروبي. بيد أنه في سياق مؤسَّسي ما يزال غير مؤكد، وفي سياق أزمة اقتصادية دولية صعبة، يثير تعزيز التنمية الدستورية واندماج الاتحاد بالمعنى الموحد حالياً مشكلات كبيرة.

6. العولمة والجمهورية العالمية المحتملة

دعونا نتناولْ ونعمق الأفكار التي طُرحت سابقاً (في الفقرة 4) بشأن الترتيبات المؤسسية الممكنة لنظام دولي مستقبلي. على طريقة هابرماس نفسها، افترض و. هوف (O. Höffe) تشكيل نظام دولي منظم على عدة مستويات. إنه يقيس نفسه ضد دعاة النظرية الجماعية للدولة [934]، الذين تُعدّ الدولةُ لديهم الشكلَ الأقصى من أشكال الوحدة الاجتماعية المبنية على أساس القيم المشتركة التي

يمكن تقاسمها. يتعارض هذا المفهوم مع فكرة الدولة العالمية التي يتم تفسيرها على أنها تفكيك لتعددية الدول القومية.

على أن منظور هوف لا يفترض في الواقع نهايةَ الدول القومية، بل يفترض بناء جمهورية عالمية مكملة لها [935]. وتستند هذه الفرضية إلى التأكد من وجود عناصر مشتركة سابقاً في عملية العولمة. يشير هوف إلى ما يسميه: 1) «مجتمع الحاجة والمعاناة»، أي العواقب السلبية للعولمة والبطالة والأضرار البيئية؛ ولكن أيضاً 2) إلى «مجتمع التعاون»، الذي يوافق مجال التضامن، وأخيراً 3) مجال العدالة. وفي هذا البعد الأخير، ومع عدم وجود «مجتمع قانوني عالمي» حتى الآن بدأ يتشكل وعيٌ قانونيٌ، وهو الذي أتاح بالفعل إنشاء محاكم دولية، مثل محكمة العدل الدولية، والمحكمة الجنائية الدولية [936]، وما إلى ذلك.

وعلى أساس هذه المقدمات يتناول هوف سمات جمهورية عالمية محتملة، لا ينبغي أن تبنى مثل الأمم المتحدة، بل ينبغي أن تكون مكملة لإنشاء وحدات سياسية ذات بعد قاري، وتكون مسؤولة عن معالجة المشكلات المحددة لمختلف الوحدات الإقليمية الكبرى، ومصممة وفقاً لنموذج الاتحاد الأوروبي. وبدلاً من ذلك ينبغي أن تكون الجمهورية العالمية مسؤولة عن صون السلام بين الدول، والحفاظ على نظام عالمي للسوق، وحماية البيئة ومكافحة الجريمة على الصعيد العالمي [937].

كما يجب إرجاع شرعية الجمهورية العالمية إلى إرادة الشعوب وإرادة جميع الدول. وسوف تمثل هذه الجمهورية المرحلة الثالثة من الثورات الديمقراطية، بعد ثورة المدن اليونانية وما حدث في العصر الحديث من خلال الكفاح ضد الحكم المطلق.

وأخيراً لن تكون الجمهورية العالمية دولة عالمية كاملة، بل مجرد هيكل اتحادي قائم على تعددية الدول الوطنية، وعلى الوحدات القارية، أو شبه القارية التي يمكن أن تنشِئها.

والاعتراضات على هذا المنظور معروفة، فقد تم النظر إليه بحسبانه منظوراً ساذجاً وغير واقعي، لا يتعلق إلا بما ينبغي أن يكون، وليس بما يمكن أن يكون. وقد حلل هوف الاعتراضات الثلاثة التي تُثار تقليدياً: 1) الحجة المضادة الإمبريقية، والتي تدعونا إلى أن نلحظ عدم وجود عناصر واقعية يمكن أن تدعم معقولية هذه الفرضية. لكن هوف يؤكد على واقع الأمم المتحدة بكل ما تنطوي عليه من حدود مقيدة، وعلى تنظيمات قارية أخرى مثل الاتحاد الأوروبي. 2) الحجة الأنثروبولوجية المضادة التي تدعم عدم وجود أساس لجمهورية عالمية، إذا أخذنا في الحسبان الأنانية الفردية. وفي الواقع يعارض هوف تلك الحجة مستعيناً بإيمانويل كانط وكتابه «**من أجل السلام الدائم**»، ويقول: إنه حتى «الشياطين»، أو الأفراد الأنانيين للغاية - بشرط أن يكونوا عقلانيين - يحتاجون إلى الدولة، وعلى المستوى الدولي يحتاجون إلى جمهورية عالمية. 3) وأخيراً الحجة الأخلاقية المضادة بأن النظام القانوني العالمي الذي هو فوق الدولة لن يكون مرغوباً فيه، لأنه سيلغي الحروب التي تعتمد عليها التحولات الكبرى في التاريخ. ولكن حتى على هذه الحجة

يجيب هوف بأن أوقات السلام كانت لحظات ابتكار وإبداع عظيمين [938]. لذلك يعتقد أنه يمكن أن يستنتج ما يلي: بوسعنا أن «نؤكد من جديد الافتراض القانوني الذي تتسبب العولمة بأشكالها المختلفة في تكوين أو إبراز الحاجة إلى العمل الذي يتطلب - من أجل تلبية مطالب القانون والعدالة والديمقراطية - إيجاد نظام أساسي يحل محل القوة بالقانون، وإسناد القانون العادل لجمهورية عالمية تابعة واتحادية» [939].

وعلى هذا سوف يظل المشهد الدولي لمدة طويلة بمثابة مختبر يتواجه فيه منطق القوة مع أسباب القانون، حيث يتحدى كل منها الآخر، والنتيجة ستبقى على الدوام غير مؤكدة.

7. آفاق الفيدرالية

هناك تفصيل متعدد المستويات، ولكن مع ترتيبات مؤسسية تختلف عن الترتيبات التي ينص عليها و. هوف، وهذا التفصيل موجود في المنظور الذي أوجزه ل. فرايولي (L. Ferrajoli)، الذي يأخذ في الحسبان - ومن خلال التغيرات الحالية في القانون الدولي - عناصرَ نموذج «العالمية القانونية المتعددة الجوانب والتعددية». وذلك «استناداً إلى التمييز بين الوظائف الخاصة للحكومة، التي تكتسب الشرعية من التمثيل السياسي، كما هو مكفول في المقام الأول من قبل المؤسسات الوطنية أو دون الوطنية، والوظائف العالمية للضمانات، وقد اكتسبت الطابع الشرعي من الحماية المتساوية لحقوق الجميع، التي لا يمكن تعزيزها وضمانها بفعالية إلا من قبل مؤسسات أعلى من الوطنية من نوع اتحادي [940]. ويرى فرايولي أن هذا التكوين للعلاقات الدولية بعيد جداً عن هيكل الأمم المتحدة الحالي، الذي ما يزال غير متوافق إلا مع «نموذج كونفيدرالي ضعيف». وفضلاً عن ذلك لا يبدو «الطاغوت الحالي»، الذي تمثله القوة الأمريكية، قادراً على ضمان السلام. وعلى هذا يكون الحلُّ الوحيد لدى فرايولي، في «نموذج فيدرالي» قادر على «ضمان السلام والحقوق الأساسية»، على النحو الذي وصفه كل من كانط وهاميلتون. وهو يحدد الهيكل القادر على ضمان السلام على النحو التالي: «على المستويات العليا، تلك الخاصة بالمؤسسات التي هي فوق الوطنية، والمؤسسات الفيدرالية أساساً، وعلى أساس مبدأ التبعية، ينبغي أن يُعهد أساساً إلى الفيدرالية وحدها الاختصاصاتُ والوظائف التي لا يمكن أن تمارسها المؤسسات ذات المستوى الأدنى، سواء كانت تابعة للدولة أو في داخل الدولة، والتي هي متحدة معها بطبيعتها» [941].

ويلحظ فرايولي من منظور تاريخي أنه بعد حقبة تشكيل الدول الوطنية، وما تلاها من تأكيد للديمقراطيات الدستورية، تم تحديد مرحلة تشكيل المؤسسات السياسية التي هي فوق الوطنية برمتها، من الأمم المتحدة إلى الاتحاد الأوروبي، إلى تعدد الهيئات الدولية، في حقبة ما بعد الحرب الثانية. لذلك فهو يتحدث عن حق عن تعددية الأنظمة القانونية، سواء من وجهة نظر حقوق الدولة، أو من وجهة نظر تعددية المؤسسات والأنظمة التي تشكل القانون الدولي، ومن بينها علاقات

التنسيق والتبعية والتكامل [942]. ولذلك هناك درجات مختلفة من التكامل بين مستويات الدولة ومستويات ما فوقها.

أعلى مستوى من التكامل هو الفيدرالي، كما يحدث في الاتحاد الأوروبي، حيث توجد هيئات أعلى من الهيئات الحكومية، يتم تطبيق قواعدها على الفور من قبل الدول الأعضاء. ولكن هناك أيضاً مستويات أضعف من الفيدرالية، مثل تلك التي تتميز بقبول المعاهدات والاتفاقيات الدولية من خلال معايير الدولة. لذلك يمكننا أن نتحدث - كما يؤكد فرايولي بشكل ملائم - عن درجات مختلفة من الفيدرالية [943]. وهذا من شأنه أن يجعل فرضية أي مفهوم أحادية غير قابلة للاستمرار، ويسمح بدلاً من ذلك بإعادة تأكيد تفسير النظام الدولي بحسبانه نظاماً تعددياً، يتألف من مؤسسات سياسية (الأمم المتحدة، والاتحاد الأوروبي)، ومنظمات دولية (صندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، إلى آخر ذلك)، ووكالات وسلطات مستقلة، وما إلى ذلك، في هذا التمثيل المثير للجدل للنظام الدولي، المشكلة الحالية والمستقبلية التي يراها فرايولي هي مشكلة المستويات التي هي فوق الوطنية للديمقراطية [944]. حيث لا يوجد ضمان لاحترام الحدود اللازمة لحماية الحقوق وشروط السلام؛ فيما يشكل مسوَّدة دستور للعالم مثل ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، وإعلان 1966. ومرة أخرى -كما رأينا بالفعل من خلال تعميق مفهوم كانط ثم مفهوم كيلسن - يصطدم احتمال إقامة نظام قانوني فوق الدولة وضماناته واقعياً بتصلب القوى السياسية والاقتصادية على المستوى الدولي. وتتطلب هذه الملحوظة وعياً بالصعوبة الحالية المتمثلة في إيجاد حلول مؤسسية من النمط الفيدرالي، ولكن مسار القانون، بمعنى التأكيد الذي ما يزال في المهد لنظام قانوني عالمي ضد «نظام عالمي للقوة» (K.O. Hondrich) (*Weltgewaltordnung*) جاء طريقاً طويلاً: وبوسعنا أن نثق في إمكانية القيام بالمزيد.

وبالإضافة إلى إمكانية تحديد الملامح المؤسسية للمنظمة الدولية المقبلة تحديداً دقيقاً، يرى بعض المؤلفين مع ذلك أنهم يستطيعون أن يروا القبول التدريجي لمبادئ القانون العامة:

ففي العديد من القضايا - كما كتب توموستشات - لا تزال الدول الغربية وروسيا والصين والبلدان النامية تتبنى وجهات نظر مختلفة، مع العديد من الفوارق الدقيقة بينها. لكن الانقسامات الأيديولوجية العميقة اختفت. لا توجد مجموعة من البلدان تعارض من حيث المبدأ الاعتراف بحقوق الإنسان على أنها عناصر مهمة في النظام القانوني الدولي، ومن الصعب أن نعثر على أي مجموعة ترفض الديمقراطية مبدأً إرشادياً للأنظمة الداخلية لحكومات الدول. وبالنظر إلى هذا التقارب نحو ظهور مجتمع دولي حقيقي، تفقد الاعتراضاتُ على المبادئ العامة للقانون تدريجياً الوزنَ الذي كانت عليه قبل خمس وعشرين سنة [945].

وفي الواقع لم تكن الانقسامات مجرد انقسامات أيديولوجية، وما تزال كذلك: يضاف إليها، ويؤثر فيها صدام مرير للسيطرة على موارد الطاقة والغذاء والماء، إلخ، على مستوى العالم. لذلك من الضروري أن تمتد دراستنا إلى العلاقات بين الغرب والدول التي هي أقلّ «تقدماً».

8. ضدّ الغرب: «تويل» (مقاربات العالم الثالث للقانون الدولي)

انتقد كوسكنييمي فرضية دسترة القانون الدولي، لأنه يعتقد بحق أنه لا يمكن معادلة هذه الفرضية بعملية صياغة دستورية. والواقع أنه لا توجد سلطة دستورية على الصعيد الدولي، وإذا كانت موجودة، فلن تكون إلا تعبيراً عن إمبراطورية، من شأنها أن تؤدي إلى سيطرة إمبريالية ولكنها غير دولية [946]. وتنبع صعوبة دسترة القانون الدولي، كما لُحِظ سلفاً، من تجزئته إلى أنظمة قانونية متعددة محددة تتعارض بعضها مع بعض: التجارة ضد التنمية، وحقوق الإنسان ضد التجارة، وما إلى ذلك، ويشير كوسكنييمي بوجه خاص إلى تكوين منظمة التجارة العالمية عام 1995، وهي المنظمة الدولية التي عبّرت عن هيمنة المصالح الغربية. ويبدو هذا على سبيل المثال في إبرام «اتفاقية الملكية الفكرية المتصلة بالتجارة» (Trips)، التي تهدف إلى حماية الملكية الفكرية، وبراءات الاختراع، والعلامات التجارية المملوكة لشركات غربية، والتي تزيد بكل تأكيد الاستقطاب في المعارضة بين الشمال والجنوب. وتسمح هذه الأطروحات لكوسكنييمي بتأكيد أن النظام العام العالمي هو نظام غير عادل على الإطلاق [947]. ومع ذلك فلا يمكن عَدُّ القانون الدولي مجردَ أداة للقوى المهيمنة [948].

والواقع أنه ضد مطالبة الشركات الغربية بالامتيازات والمصالح الاقتصادية، وضد تأكيد السياسات التي تمارسها القوى الكبرى. يسمح القانون الدولي بالتعبير عن الحقوق، وتأكيد الواجبات من جانب الأفراد والجماعات الذين يعدّون أنفسهم أعضاء في مجتمع قانوني، ومِنْ ثَمَّ في مجتمع سياسي [949]. وهذا ما يفسر لجوء باراغواي وألمانيا والمكسيك إلى محكمة العدل الدولية لتقديم طلبات، بموجب المجتمع السياسي الدولي، بشأن معاملة مواطنيها المحكوم عليهم بالإعدام في السجون الأمريكية. إنه «النضال من أجل المعنى»، أي من أجل حماية الهوية الثقافية، أو كفاح الحركات الاجتماعية في العالم الثالث، من خلال المطالبة بحقوق الإنسان بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة لقوة الشركات الاقتصادية الخاصة [950].

ليس من الممكن أن نتكهن بما سيكون عليه شكل النظام الدولي في المستقبل الذي يجري تشكيله تحت أنظارنا على أساس دوافع متناقضة. ولا يمكننا إلا أن نحدد المبادئ التوجيهية الرئيسة التي يسهل التعرف عليها في العلاقات الدولية والقانون الدولي. ويمكن تحديد ثلاثة توجهات أساسية: 1) المنظور الواقعي الذي يأخذ في الحسبان مصالح الدول والدور المهيمن للقوى العظمى (لا سيما الولايات المتحدة والصين)، 2) مفهوم الكوسموبوليتانية التقليدي الذي يترجم اليوم إلى هدف، تدعمه إنجازات ما تزال في طور التكوين؛ لـ «دسترة» القانون الدولي، والتأكيد الذي ما يزال محدوداً لأشكال الفيدرالية، 3) العلاقة بين العالم الثالث والقانون الدولي التي تمثل تحدياً للمفاهيم الغربية.

وسنركز على هذا النهج الأخير الذي يسمح لنا باستكمال الأفكار التي صيغت من قبل، وتوسيع نطاق التحليل بالنظر في الدعاوى التي تقدمها البلدان النامية. وبهذه الطريقة سوف يمتد

الأفق من الغرب إلى ثقافات العالم الثالث وشعوبه.

يرى ب. راجاجوبال (B. Rajagopal)، كما أشرنا سابقاً، أنه من غير الممكن فهم كيفية تطور القانون الدولي والمؤسسات الدولية في العالم المعاصر دون مراعاة حركات العالم الثالث [951]. والواقع أن الفرضية الأساسية في كتابه المهم «**القانون الدولي من الأسفل**»، هي أن القانون الدولي وضع في القرن العشرين بالمقارنة من خلال المواجهة مع أشكال للمقاومة في العالم الثالث لما يسمى «النمو». وهذا هو المنظور الذي اتبعه المؤلفون الذين ينتمون إلى شبكة «تويل» (مقاربات العالم الثالث للقانون الدولي) [952].

على العكس من ذلك يعترف الجدل الغربي بأن خطاب حقوق الإنسان يمثل الشكل الوحيد لمقاومة العالم الثالث. بدلاً من ذلك ينبغي - كما يقول راجاجوبال بقوة - إبراز الطابع الأيديولوجي لحقوق الإنسان، وإبراز الطرق الأخرى للمقاومة التي يسلكها ما يسمى بالشعوب «المتخلفة».

ومن أجل بناء منظور غير أيديولوجي لعمليات المقاومة، يكون من الضروري طرح بعض الأسئلة والإجابة عنها: ضد ماذا؟ نحو أي غاية؟ وما هي الاستراتيجيات؟ [953]

وقد قدم بعض المؤلفين إسهامات حاسمة؛ لتوضيح الأهداف والطرائق التي تتخذها الحركات المعارضة التي تغذي اليوم أشكال المقاومة ضد الهيمنة الغربية. وعلى وجه الخصوص يساعدنا كل من فرانز فانون (F. Fanon) [954] و ب. شاترجي (P. Chatterjee) [955] على فهم أن الردود القومية، أي: تأكيد السيادة الدائمة على الموارد الطبيعية التي نوقشت في الفصل الحادي عشر - كانت ردوداً غير كافية في التعامل مع التوسعية الغربية. إن الأعمال الجماعية للعالم الثالث هي في الواقع صراعات تهدف إلى استعادة ملكية الموارد المادية وتأكيد المعاني الرمزية [956].

9. التنمية والقانون الدولي.. ما وراء خطاب حقوق الإنسان

يحاول راجاجوبال تطوير منظور يربط السيطرة على الموارد المادية والمطالبة بتأكيد المعاني الرمزية، وتحليل العلاقة بين التنمية والقانون الدولي. وفي صميم هذه العلاقة، يضع راجاجوبال الحركات الاجتماعية التي استطاعت التحدي، أي التي وضعت بديلاً للتنمية بمطالبتها مثلاً بمبدأَي الاستقلال الذاتي والتحول الديمقراطي [957].

هذا المنظور مبتكر بالتأكيد فيما يتعلق بالتوجهات التي يتبعها جزء كبير من فقهاء العالم الثالث، الذين وضعوا آمالهم وتوقعاتهم بعد الحرب العالمية الثانية بشكل أساسي في المؤسسات الدولية، ولا سيما في الجمعية العامة للأمم المتحدة.

ولكن على العكس من ذلك يسمح وضع مركزية الحركات الاجتماعية وصراعاتها بكشف العنف الاقتصادي الناجم عن التدخل الغربي، وخاصة من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي،

والكشف عن افتراض التفوق العرقي للشعوب الغربية الوارد في فكرة التنمية.

وفي حقبة ما بعد الحرب الثانية، تتابعت عدة مراحل، أدت إلى اختلاف العلاقة بين القانون الدولي والتنمية، وهي:

1) عام 1974، صاغت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلان إنشاء نظام اقتصادي دولي جديد [958]، كان ينبغي أن يتمكن من تصحيح عدم المساواة الاقتصادية. ولكن في ثمانينيات القرن العشرين، أسهم هجوم الليبرالية الجديدة مع الرئيس ريغن في اندلاع أزمة هذا المنظور والمبادرات، التي اتخذت للحصول على شروط اقتصادية أكثر عدلاً في إطار نظام دولي جديد.

2) تحولت البلدان النامية بعد ذلك إلى خطاب حقوق الإنسان، وخاصة لمعارضة أشكال العنصرية والاستعمار الجديد.

3) في وقت لاحق من منتصف الثمانينيات، صاغت الجمعية العامة للأمم المتحدة الحق في التنمية. وعام 1986، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة إعلان الحق في التنمية [959]، الذي تأسست بناء عليه العلاقة بين التنمية وحقوق الإنسان. لكن تفسير «التنمية» الذي أعطته بلدان العالم الثالث والبلدان المتقدمة كان مختلفاً: فمصطلح «التنمية» كان يعني لدى بلدان العالم الثالث الحق في توسيع اقتصادياتها دون حساب التكاليف الاجتماعية والمخاطر السلبية على البيئة. ولدى بلدان العالم الأول، ليست التنمية سوى هدف ينبغي تحقيقه بطريقة تتفق مع حماية مصالحها الاقتصادية، ولكنها بالتأكيد لا تشكل عنواناً قانونياً يمكن أن يطالب به الأفراد في «البلدان التي هي أكثر تخلفاً».

والمشكلة الحقيقية في المنظورين هي أن الدولة، في الحالتين كلتيهما، هي محور استراتيجيات التنمية. لكن هذا (كما لُحِظ في الفصل الحادي عشر) أسهم فقط في خلق صلة بين مصالح القوى الاقتصادية الغربية ونخب العالم الثالث.

4) ومن ثَم يتمثل المنظور البديل العميق -كما يقول راجاجوبال - في وضع ممارسات حركات العالم الثالث وأهدافها [960] كمعايير لإعادة تفسير العلاقة بين التنمية وحقوق الإنسان.

يمكن أن يحدث هذا في ثلاثة مجالات محددة:

أ) أولاً: بالمساعدة على تحديد العلاقة بين حقوق الإنسان والتنمية المستدامة، التي هي على سبيل المثال في صميم تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام 1998. لكن معنى حقوق الحرية (على سبيل المثال الحق في الكلام) والحقوق الاجتماعية (على سبيل المثال الحق في الصحة، وما إلى ذلك) لم يتم توضيحه في هذا التقرير: ويمكن لممارسات الحركات بكونها بديلاً أن تتيح تحديد العلاقة بين التنمية وحقوق الإنسان تحديداً دقيقاً.

ب) ثانياً: يمكن أن تكشف مركزية الحركات عن المعنى الحقيقي للمؤسسات المنصوص عليها في حماية حقوق الإنسان (الحكم الرشيد، وسيادة القانون، والسوق)، وهي في الواقع ضمانة للمصالح الاقتصادية الغربية.

ج) ثالثاً: الخطط التي صاغتها وكالات الأمم المتحدة لتعزيز حقوق الإنسان لها أساس أيديولوجي، لأنها تفتقر إلى مؤشرات موضوعية يمكن توفيرها من خلال النضالات التي عبّرت عنها حركات العالم الثالث [961].

وباختصار يمكن القول - كما أبرز راجاجوبال على نحو إيجابي -: إن خطاب حقوق الإنسان وحده لا يمكن أن يكون أساساً لعمليات مقاومة العالم الثالث للتغلغل الاقتصادي والهيمنة الأيديولوجية الغربية، وإن مركزية الحركات الاجتماعية هي وحدها القادرة على تفسير خطاب حقوق الإنسان بجعله أساساً سياسياً ثقافياً للمعارضة ضد العنف الاقتصادي الناجم عن «التنمية» الذي يروّج له الغرب.

10. الحركات الاجتماعية والقانون الدولي

يعدُّ التوجه الذي قدمه راجاجوبال - وبشكل أعم المنظور الذي طوره المؤلفون المنتمون إلى شبكة «تويل» - توجهاً مبتكراً؛ لأنه يشكل تحدياً للمفهوم الغربي للقانون الدولي، وهو أيضاً يمثل رؤية، تشكك في النموذج الغربي للقانون الدولي، وتكشف عن انحيازه وارتباط دلالاته الواضحة بالهيمنة.

والهياكل المؤسسية الدولية للعولمة والمقاومة التي تمثلها بلدان العالم الثالث والحركات الاجتماعية، تدعو إلى التفكير النظري، الذي سيتعين عليه حتماً إعادة النظر في المبادئ التي يقوم عليها القانون الدولي الحالي.

لذا يتعين علينا في نهاية المطاف أن نوجز ونتعمق في المنظور الذي قدّمته معارضة العالم الثالث للقانون الدولي الغربي. والذي كانت أبرز جوانبه ما يأتي:

1) تمثل الحركات الاجتماعية تحدياً نظرياً ومعرفياً للقانون الدولي، لأنها تفتح أفقاً يتجاوز مركزية الدول ودور الأفراد [962]. ومن ثَمَّ تقلل من أهمية الدولة بوصفها العامل الرئيس للتحولات الاجتماعية-السياسية.

2) تمثل الحركات الاجتماعية بديلاً عن نظرية القانون الدولي لحقوق الإنسان وممارسته. وقد تم تفسير الحقوق من منظور ليبرالي، على أساس المقارنة مع سيادة الدولة، وضمن حدين: الأول هو أنه يجب ألا تنتهك السلامة الإقليمية للدول، والثاني هو أنه يجب أن تشمل تقرير المصير الاقتصادي [963]. ومن ناحية أخرى يتيح منظور الحركات الاجتماعية إبراز الأسس الاجتماعية-الاقتصادية للحقوق والسيادة.

3) تمثل الحركات الاجتماعية إمكاناً لتحديد الحق في التنمية، وذلك لأنها لا تعتزم «التغلب على الغرب»، بل تقترح نمطاً من النمو الأمثل بالنسبة إليها [964]. وبهذه الطريقة، تعود مشكلة «العالمية» أو عدم العالمية لحقوق الإنسان إلى المناقشة المتعلقة بالاستراتيجيات والموارد.

4) تقدِّر الحركات الاجتماعية بُعدَ الحكم الذاتي في ظل أفق الحوكمة العولمية. وفي هذا الصدد، يتحدث ر. فولك (R. Falk) عن «العولمة من أسفل» [965]. على سبيل المثال توجد مثل هذه الأشكال في الهند وأمريكا اللاتينية [966]، وهي نتيجة للصراعات المريرة، لكن القانون الدولي على العكس يحتفي بالعولمة، ويتجاهل التوجهات نحو الحوكمة المحلية.

5) تعارض الحركات الاجتماعية مركزية خطاب الملكية الخاصة، التي تُعدّ أساسية في النظرية الليبرالية للقانون الدولي. وفي مقابلها وضعَ السكان الأصليون في العالم الثالث بصورة متزايدة المطالبةَ بسيطرتهم على مواردهم المحلية.

لقد ساعد القانون الدولي تاريخياً - من العصر الحديث (في القرن السادس عشر)، مروراً بالحقبة الاستعمارية (في القرن التاسع عشر)، وإلى عصر إنهاء الاستعمار الحديث (في القرن العشرين) - في إنكار حقوق شعوب العالم الثالث فيما تتمتع به من موارد [967].

وتهدف حقوق الملكية الفردية التي تطالب بها البلدان الغربية إلى إضعاف سيادة شعوب العالم الثالث. ويمكن أن تساعد مقاومة الحركات الاجتماعية في تحطيم هذا الهدف.

11. استطراد آخر.. حقوق الشعوب

تتطلّب الأطروحات السابقة تدقيقاً من خلال وضع تعريف واضح لمعنى ما يسمى بـ«حقوق الشعوب»، فالمفهوم القانوني «للشعوب» لم يدخل في القانون الدولي إلا بموجب ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945 [968]. ولكننا إذا أمعنا النظر فسنجد أن الاعتراف بحقوق الشعوب أقدم بكثير. في مذهب دي فيتوريا فيما يخص قانون الشعوب كان هناك اعتراف (بيناه في الفصل الأول) بأن هنود العالم الجديد كانت لهم السيادة [969]، أي ملكية أراضيهم (ومِنْ ثَمَّ مواردهم الطبيعية). وقد اعترف جروتسيو أيضاً بحقوق الملكية لشعوب جزر الهند الشرقية.

لكن التأكيد الكامل لنظام الدول ذات السيادة تم فرضه خلال القرن السابع عشر؛ فأبطل قانون الشعوب. وقد تم تأكيد سيادة الدول على الشعوب بشكل كامل خلال حقبة الاستعمار الغربي خلال القرن التاسع عشر.

ولم يدخل مفهوم حقوق الشعوب في النقاش الدولي بشكل مشروع إلا في حقبة ما بعد الحرب الثانية. ويمكن القول: إنّ مفهوم «الشعب» يتوافق مع البعد المجتمعي لحقوق الإنسان [970].

وقد حدث ذلك سواء فيما يتعلق بعملية إنهاء استعمار الشعوب الخاضعة للحكم الاستعماري، أم فيما يتعلق بالتكوين الناشئ للعلاقات الدولية الذي كان ينبغي أن يتميز بمعيار التعايش السلمي.

وأعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام 1960 منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة [971]، والذي يمثل «ميثاق» إنهاء الاستعمار [972]. ونصت هذه الوثيقة المهمة بقوة على حق الشعوب في تقرير المصير. وبعد ذلك أيضاً، سوف تعترف المادة 1 من العهدين الدوليين لعام 1966 بحق الشعوب في «تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» الخاصة بها.

ويمكن التعرف على المنظور نفسه بوضوح في إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول الصادر في 24 أكتوبر 1970 [973]، الذي يحدد حق الشعوب في الوجود شرطاً لإقامة علاقات ودية بين الدول. وقد أدى ذلك إلى تحويل القانون الدولي العام من قانون العلاقات بين الدول إلى قانون العلاقات الدولية القابل للتطبيق على أعضاء المجتمع الدولي [974].

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ الخصائص الأساسية لحقوق الشعوب هي عدم قابلية التصرف والمساواة [975]. وتشير دلالة عدم القابلية للتصرف إلى الاعتراف بسيادة الشعوب التي يمكن أن تمارسها في الدفاع عن مواردها الطبيعية واستغلالها. ويرتبط طابع عدم القابلية للتصرف ارتباطاً وثيقاً بالمساواة، بمعنى أنه يجب استبعاد أي تسلسل هرمي بين الشعوب من حيث قدرتها على التمتع بالحقوق.

ومع ذلك ففي النقاش حول الاتجاه الدولي، كان هناك تحديد دقيق. فالحق في تقرير المصير المعترف به على أنه حق غير قابل للتصرف لجميع الشعوب تم تفسيره على أنه حق إنهاء الاستعمار، ولكن ليس حقاً في تكوين دولة جديدة. وفي الواقع منذ إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة لعام 1960 تم التأكيد في المادة 6 بأن أية محاولة يكون «الهدف منها التفكيك الكامل أو الجزئي للوحدة الوطنية والسلامة الإقليمية لبلد ما؛ لا تتفق مع أهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة» [976].

وفيما يتعلق بجزء كبير من المبدأ من المسلَّم به أن الحق في تقرير المصير لا يمكن أن يستنفد في إنهاء الاستعمار، ولكن من المستبعد أن يصبح «مرادفاً بسهولة لانفصال الدول ذات السيادة القائمة وتفككها، كما تطالب به جماعات من مختلف الأنواع تنادي بالاعتراف بالحقوق أو حقوق تقرير المصير» [977].

وباختصار: يعترف القانون الدولي، خاصة منذ حقبة ما بعد الحرب الثانية، من ناحية بحق أي شعب في سيادته وثقافته وتقاليده ولغته، ولكن من ناحية أخرى يتم تأكيد هيكل نظام الدول القائم. ولذلك علاقات القوة وحدها هي التي يمكن أن تؤكد حق أي شعب في الاعتراف بسيادته.

القوة، القانون، الحقوق... كيف يمكننا أن نختتم هذه الدراسة؟

إنّ البحث الطويل لهذا الكتاب يجب أن يجد النقطة التي يرسو فيها!

إن خطاب الهيمنة الغربية، وتحولات القانون الدولي، وتأكيد حقوق الإنسان، ومطالب حقوق الشعوب: هذه الرحلة الطويلة تبدو لنا بوضوح في خطورتها، وكذلك في تناقضها وتضاربها. ولكن النظر إلى الأسباب العميقة وراء هذه الرحلة من شأنه أن يوسع من الوعي بإشكالها، ويجعل معارفنا ثريّة.

12. الأنثروبولوجيا والقانون.. كانط وفرويد

إن التوتر القائم بين القانون والقوة وبين منظوري الكوسموبوليتانية والواقعية يظل بلا حل، ومن غير الممكن أن نجد حلاً نهائياً لهذه المعضلة.

وكما هو الحال في أي تصور لتاريخ الفكر السياسي، في هذه الحالة أيضاً، يمكن لتحليل الطبيعة البشرية أن يقدم لنا منظوراً منيراً من خلال النظر في العلاقة بين القانون والأنثروبولوجيا.

لقد زودَنَا كانط وفرويد بأدوات تفسيرية موحية للغاية ومتقاربة إلى حد كبير. فقد أدخل الأول التوتر بين الميل إلى الشر الجذري، والتصرف الأخلاقي في الطبيعة البشرية. وطبقاً لكانط يبلغ الإصرار على الميل إلى الشر حدّاً يجعل السلام فكرة غير قابلة للتطبيق، ولكنه في الوقت نفسه يشكّل فكرة لا غنى عنها بسبب نزعته الأخلاقية. هذا هو التناقض الكانطي فيما يتعلق بالسلام: فهو لن يتحقق أبداً، ولكن سيتمّ السعي إلى تحقيقه دائماً. إن التناقض في الطبيعة البشرية هو مناط تفسير هذه الازدواجية.

ومع باراديغم مفهوميّ مختلف، أعرب فرويد أيضاً عن التوتر نفسه الذي لم يتم حله. وذلك في المراسلات الشهيرة مع أينشتاين عام 1932، حيث تأمل أولاً في طبيعة القانون موضحاً من ناحية كيف يمكن أن يحد من العنف، ولكنه تفكر أيضاً كيف ينتهي به الأمر إلى أن يصبح تعبيراً عن علاقات القوة الموجودة في داخل المجتمع.

ولدى فرويد وكذلك إلى أينشتاين، يجب أن يتمثل حل مشكلة العنف والحرب، في إنشاء سلطة مركزية مثل عصبة الأمم، قادرة على ممارسة السلطة على أساس المبادئ المثالية وليس على أساس امتلاك القوة. لكن يبدو أن «محاولة استبدال قوة الأفكار بالقوة الحقيقية محكوم عليها بالفشل في الوقت الحالي» [978].

ولذا ينبغي أن نفكر في إلحاح العنف الذي لا يمكن تجاوزه. لتفسير ذلك يستخدم فرويد نظريته المعروفة بنظرية الحافز، التي تُظهر أوجه تشابه غير عادية مع المفهوم الكانطي. وهو يحدد الحوافز التي تميل إلى الحفاظ والجمع في آن بين (الحوافز الإيروتيكية والحوافز الجنسية، والحوافز

على الحياة) والحوافز التي تميل بدلاً من ذلك إلى التدمير والقتل (الحوافز العدوانية أو المدمرة أو حوافز الموت) [979].

ومن المحتمل أن تكون حوافز البشر العدوانية مما لا يمكن كبحها [980] ومعها الحرب أيضاً. لكن «الإنسانية تخضع لعملية التحضر - الآخرون [...] يسمون هذه العملية عن طيب خاطر: الحضارة» [981]، يتم من خلالها التعبير عن الحوافز المنافسة التي تميل إلى الاتحاد بشكل بناء.

وعملية التحضر التي يتحدث عنها فرويد التي أعتقد أنها قد تتوافق مع التأثيرات التي تحددها قوة التصرف الأخلاقي الكانطي [982] تعمل من خلال تعزيز ملكة الفكر، التي تسيطر تدريجياً على الحياة الغريزية، والتي تستعيد شيئاً فشيئاً قانوناً لا يترك أحداً تحت رحمة القوة الغاشمة [983]، وتعمل كذلك من خلال استبطان العدوانية.

إنها رحلة طويلة وبطيئة للغاية، وفرويد يستخدم استعارة قاسية لوصفها: «من المحزن أن نفكر في مطاحن تطحن ببطء شديد لدرجة أنّ الناس يموتون من الجوع قبل الحصول على الدقيق» [984]. لكنه طريق لا يمكن إيقافه. وربما تكون فكرة السلام لدى كانط بعيدة المنال، لكنها ضرورية للغاية. وهي كذلك لدى فرويد، حتى لو كانت الحرب على الأرجح لا يمكن كبتها (مثلما لا يمكن كبح حوافز الموت). ومع ذلك «لا يمكننا الامتناع» عن أن نكون ساخطين عليها (بحكم محفزات الحياة)، «لأن لكل إنسان الحق في حياته، ولأن الحرب تدمر حياة البشر المليئة بالوعود، وتضع الأفراد في ظروف مخزية، وتجبرهم رغماً عنهم على قتل أفراد آخرين» [985].

وهكذا لا يطفو على السطح أي يقين، وكل ما يظهر هو أمل في مسيرة تمضي بلا توقف من أجل السلام، ومن أجل المـُثُل العليا البناءة للوحدة بين الشعوب.

مسرد المصطلحات القانونية العربية

الشريعة: المصطلح العربي الذي يشير إلى القانون الإسلامي الموحى. والشريعة هي مجموعة القواعد والمبادئ والقيم االمفروضة من الله التي تستمد منها القوانين التي تنظم أنشطة الإنسان العامة والخاصة. إن مجموعة التعليمات والأعراف الواردة في الشريعة ماثلة في القرآن والحديث، ومشتقة من الإجماع (موافقة المجتمع المسلم) ومن القياس (الاستدلال بالقياس في شأن القضايا التي تم حلها بالفعل على أساس المصادر الثلاثة السابقة). وقد أدى تفسير الشريعة إلى نشوء الفقه الإسلامي.

حق الله/ حق الآدمي: «حق الله» مقابل «حق الإنسان».

باطل «خطأ»: مشتق من الجذر العربي «بطل» الذي يعني «أن يكون خطأ، أو عديم الفائدة». وعكس الحق الذي يعني أيضاً «الحقيقة».

الأمة: هي مجتمع المؤمنين المسلمين. وفي سياق الجاهلية، كان المصطلح يشير إلى القبيلة التي تقوم على علاقة العائلات والطبقات، ثم تحول بعد ذلك إلى جماعة سياسية دينية.

الشورى: مصطلح قرآني يعني «مجلس الشورى». ويرى كثير من المفكرين المسلمين في ذلك سبقاً لتأسيس البرلمان.

الفطرة: مشتق من الجذر فطر الذي يعني أيضاً «الاستعداد الطبيعي لفعل شيء». ويشير في القرآن إلى المفهوم الدائر حول الطبيعة المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخليقة.

الاجتهاد: مصطلح عربي يشير في الفقه إلى تفسير مستقل تماماً عن القرآن والحديث، بهدف التأكد من القانون. ويعارض استخدام التفسيرات السابقة المقدمة من النصوص القانونية الموثوقة (وتسمى باللغة العربية التقليد).

السِّيَر: كلمة «سير» تعني حرفيّاً «حركة». وجمع «سيرة» من الجذر العربي «سير» الذي يعني «المشي والحركة». يصف سلوك المؤمنين في تعاملاتهم مع غير المؤمنين في أرض العدو.

دار الإسلام/ دار الحرب: كانت المنطقة الخاضعة للشريعة الإسلامية تُعرف تقليدياً باسم دار الإسلام. وفيها يُمنَح المؤمنون بالديانات السماوية (اليهود والمسيحيين والزرادشتيين) صفة الذميين «المحميين»، وهذا ما يضمن لهم حق الإقامة وحرية العبادة ونظامهم القضائي الخاص، لكن يجبرون على دفع ضريبة (تسمى باللغة العربية جزية). وعُدّت جميع المناطق الأخرى دار الحرب.

المستأمِن: «من يعهد لآخر بالثقة» وجذرها «أمن».

الذمّي: غير المسلم الذي يتمتع بحماية الدولة الإسلامية.

الباغي: «الطاغية، الظالم» يأتي من الجذر بغي وله أيضاً معنى «ظلم».

الجهاد: أصله من الجذر العربي جهد، ومعناه: «اجتهد، وجَّهَ نفسه». هذا المصطلح يدل على الالتزام في سبيل الله لنشر كلمته. كما يشير إلى الجهد الشخصي لكل مؤمن وإرادته للعمل وفق المشيئة الإلهية، كجهد فكري خالص في تطبيق تعاليم الإسلام. عادة ما يترجَم جهاد بعبارة «الحرب المقدسة» (ومن الصواب الحديث عن «الحرب الشرعية») في إشارة إلى آيات من القرآن: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (سورة البقرة، الآية: 190).

إعداد: ج. بنناتي (G. Benenati)

Notes

[1←]

.Cfr. L. Dehio, Equilibrio o egemonia (1948), Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 42 ss

[2←]

Institutiones, I, 2, 1, Corpus Iuris Civilis, ed. Krueger, I, p. 1: «Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur».

(«إنّ الذي يؤسّسه العقل في الحقيقة بين جميع البشر، في كلّ الشعوب، يتم

[3←]

الحفاظ عليه بالطريقة نفسها، ويسمى قانون الشعوب، بكونه القانون الذي تستخدمه كل الشعوب»). راجع في هذا الصدد: A. Lamacchia, Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del diritto delle genti, Introduzione a F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli Indios, Bari, Levante .editori, 1996, p. LXXIX

[4←]

يؤكد فيتوريا:

«Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium»

(«إنّ الذي يؤسّسه العقل الطبيعي بين جميع الشعوب يسمّى قانون الشعوب»)،

in F. de Vitoria, De Indis insulanis relectio prior (1539), in Id., Relectiones Theologicae XII, Tomus primus, Lugduni, 1557, pp. 352-353.

[5←]

راجع:

A. Pillet, (بمقدّمة بقلم) J. Barthelemy, F. de Vitoria in Les fondateurs du droit international .Paris, 1904, p. 7

[6←]

Cfr. N. Bobbio, Kant e la Rivoluzione francese, in Id., L'età dei diritti, Torino, Einaudi, .1990, p. 154

[7←]

انظر في هذا الصدد:

G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin, .Duncker & Humblot, 1978, p. 34

[8←]
F. de Vitoria, De Indis insulanis relectio prior (1539), in Id., Relectiones Theologicae XII, .Tomus Primus, Lugduni, apud Iacobum Boyerium, 1557, pp. 313, 319 e 322
تعود هذه الطبعة من «Relectiones Theologicae» لعام 1539م، وكان أول عمل مطبوع لفيتوريا. في هذا النص، تمت مقارنة كل مقطع مقتبس من الطبعة الأولى مع النسخة الإيطالية الممتازة من «Relectio de Indis»، التي أجراها أ. لاماكيا (A. Lamacchia) على النص اللاتيني في الطبعة النقدية من (L. Perena) انظر: [9←]
F. de Vitoria; Relectio de Indis. La (من إعداد) .A. Lamacchia, Bari, Levante editori, 1996 questione degli Indios الصفحات المقتبسة هنا من الطبعة الأولى الورقية، صفحات 313, 319, 322، وتتوافق على التوالي، في الطبعة الإيطالية، مع الصفحات: 36, 42, 46. «الإمبراطور ليس حاكم العالم» (ص: 36). «حتى لو كان من المفترض أن يكون الإمبراطور صاحب السيادة على العالم، فإنّه لا يستطيع احتلال أراضي الهنود وتعيين أمراء جدد وخلع أمراء محليين وفرض الضرائب» (ص: 42). « ليس البابا حاكماً مدنياً أو زمنياً للعالم كله، إذا فهمنا المعنى الحقيقي للسلطة والسيادة المدنية» (ص: 46).

[10←]
E. Reibstein, Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Idee in der Lehre und Praxis. I Von der .Antike bis zur Aufklärung, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1957-58, p. 279
يلحظ ريبشتاين أنّ اللاهوتيين الإسبان كانوا ورثة تلك الحركة الإصلاحية للسياسة الكَنَسيّة، أي الخاصة بالمجمع اللاهوتي، التي كان من نتائجها الدائمة تحديث عقيدة القرون الوسطى للطابع الاشتقاقي لسلطة الدولة.

[11←]
يعلن ريبشتاين أن فاسكيز تعرّف على فيتوريا في سالامانكا، ومنه تعلّم وتبنى عناصر أساسية من مذهبه.
.E. Reibstein, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts

[12←]
كتب فاسكيز: «نحن نعرف أن جميع البشر يتمتعون بالقانون الطبيعي والقانون المحلي، ولا يجب أن يسحب منهم»،
in F. Vasquez de Menchaca, Controversiae illustres aliaeque uso frequentes, Venetiis, 1564, I, .26, § 14, p. 80
وأيضاً: «وعليه، وبحسب القانون العام لجميع الشعوب، ليس الأمير أعلى من القانون، بل هو وزيره ووليه ومنفذه كما سبق أن قلنا»،
I, 45, § 3, p. 127 .
علاوة على ذلك: «إنّ القانون العام له مستشار قانوني يسمى القانون الطبيعي أو الناس»،
.I, 45, § 17, p. 128

[13←]
يؤكد فيتوريا: «السبب المادي للسلطة المدنية هو الخير العام. لكن السبب المادي الذي تقوم عليه هذه السلطة الطبيعية والمعينة من الله هو الخير العام.»،
.in F. de Vitoria, Relectio de prostate civili (1528), in Id., Relectiones Theologicae, cit., p. 183

[14←]
في الواقع، كتب فيتوريا: «والعالم بأسره، الذي يشكل جمهورية بطريقة ما، لديه القدرة على فرض قوانين على جميع الرعايا، قوانين عادلة مثل قانون الأمم.»
Vitoria, Relectio de protestate civili, cit., p. 208. in F. de [←15]
انظر

J. Soder, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen : .Grundlagen des Völkerrechts, Frankfurt am Main, Metzner Verlag, 1955, p. 80

[16←]

.G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, cit., p. 34

[17←]

يؤكد فيتوريا: «فيما يتعلّق بالأشياء الطبيعية، تسمو الجماعة في الترتيب، والفرد في مرتبة أدنى أو تابع لها»

in F. de Vitoria, Relectio de potestate ecclesiae (1532-1533), II, in Id., Relectiones .Theologicae, cit., p. 120

[18←]

.J. Soder, Die Idee der Völkergemeinschaft, cit., p. 82

[19←]

«الاستنتاج الرابع: لا يمكن للأمراء المسيحيين أن يشنّوا حرباً على غير المؤمنين بسبب جرائمهم ضد الطبيعة، مثلما يشنون الحرب بسبب جرائم أخرى ليست ضد الطبيعة. على سبيل المثال، لا يمكنهم استخدام خطيئة اللواط أكثر من خطيئة الزنا ذريعة للحرب».

in F. de Vitoria, Fragmentum De Temperantia (1537), Appendix I, 2 al Comentario al tratado .de la ley, Edicion preparada por el R.P. V. Beltran de Heredia O.P., Madrid, 1952, p. 107

وردت الترجمة الإيطالية لدراسة دي فيتوريا عن « الاعتدال» (De Temperantia) في الجزء الثاني من عمله: F. de .Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli Indios, cit., pp. 101 ss

وجاءت فيه الترجمة على النحو التالي: «الرسالة الرابعة: لا يمكن للحكام المسيحيين أن يشنوا حرباً على الوثنيين بسبب الجرائم ضد الطبيعة أكثر من الجرائم الأخرى التي لا تتعارض مع الطبيعة، أي لخطيئة اللواط أكثر من خطيئة الزنا», Rad. it. cit., p. 109. ويُردف فيتوريا: «ويترتّب على ذلك أنّ الحكام الوثنيين يمكنهم أيضاً شنّ حرب ضد المسيحيين الذين يرتكبون خطايا ضدّ الطبيعة», Trad. it. cit., p. 109. انظر في هذا الصدد: J. Soder, Die Idee der .Völkergemeinschaft, cit., p. 84

راجع حول جزء دراسة الاعتدال:

A. Lamacchia, Francisco de Vitoria e l’innovazione moderna del diritto delle genti, .Introduzione a F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli Indios, cit., pp. LIII ss

[20←]

وجاءت فيه الترجمة على النحو التالي: «الرسالة الرابعة: لا يمكن للحكام المسيحيين أن يشنوا حرباً على الوثنيين بسبب الجرائم ضد الطبيعة أكثر من الجرائم الأخرى التي لا تتعارض مع الطبيعة، أي لخطيئة اللواط أكثر من خطيئة الزنا», Rad. it. cit., p. 109. ويُردف فيتوريا: «ويترتّب على ذلك أنّ الحكام الوثنيين يمكنهم أيضاً شنّ حرب ضد المسيحيين الذين يرتكبون خطايا ضدّ الطبيعة», Trad. it. cit., p. 109. انظر في هذا الصدد: J. Soder, Die Idee der .Völkergemeinschaft, cit., p. 84

راجع حول جزء دراسة الاعتدال:

A. Lamacchia, Francisco de Vitoria e l’innovazione moderna del diritto delle genti, .Introduzione a F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli Indios, cit., pp. LIII ss

[21←]

راجع:

.A. Lamacchia, Francisco de Vitoria, cit., p. LIV

ربما كانت الطبيعة المتطرفة لهذه الأطروحات هي السبب الذي دفع فيتوريا إلى حذف هذا «الجزء» من «دراسة الاعتدال» (Relectio de Temperantia). عُثِر على هذا الجزء بين عامي 1929 و 1930 من قبل ف. بيلتران دي هيريديا (V. Beltran de Heredia) في أرشيف الدومينيكان في إشبيلية. راجع حول واقعة العثور على الجزء: A. Lamacchia, Francisco de Vitoria, cit., p. LI.

[22←]

كتب فيتوريا: «يستطيع الأمراء المسيحيون شنّ حرب على الهنود لأنهم يأكلون لحوم البشر، ويمارسون أضاحي البشر», Trad. it. cit., p. 110 وفي مكان آخر يقول فيتوريا: «أرى في هذه الحالة، دون لزوم الحصول على إذن من البابا، أنّ الحكام الإسبان يمكنهم منع الهنود من العادات والطقوس الشائنة، لأنهم يستطيعون الدفاع عن الأبرياء ضد الموت الظالم».
.p. 93 dell'ed. it. Cit

علاوة على ذلك، أعلن فيتوريا أنّ الهنود، مع تمتّعهم بالعقلانية البشرية، لم يتمكنوا من تطوير إمكاناتهم الكاملة. وقد أكد أنّ «الله والطبيعة لا يتخليان عنهم في الأشياء اللازمة لنوعهم، والقوة التي لا يتم التعبير عنها في الفعل لا فائدة ترجى منها»، وهو يسترجع في هذا التمييز الأرسطي بين «القوة» و«الفعل»

et frustra est potentia, quae non reducitur ad actum», in F. de Vitoria, De Indis, cit., p. 309» .
(p. 30 dell'ed. it. Cit.) لذلك كان من الجائز للإسبان إدارة السكان «البرابرة»، بشرط أن يتمّ ذلك لصالح الهنود وليس لصالح الإسبان: «لذلك يمكن القول إنه لفائدة كل منهم يمكن لملوك إسبانيا تولّي مسؤولية إدارة تلك الشعوب وحكمها، وتعيين وزراء وحكام لمدنهم... ولكن بشرط أن يتمَّ ذلك من أجل الخير والنفع، وليس كذريعة للربح من قِبل الإسبان»،
.pp. 97-98 dell'ed. it. Cit

راجع في هذا الصدد:

M. van Gelderen, Vitoria, Grotius and Human Rights. The Early Experience of Colonialism in Spanish and Dutch Political Thought, Human Rights and Cultural Diversity, Goldbach, Keip in W. Schmale [←23] (إعداد) .Publishing, 1993, p. 221

F. de Vitoria De Indis, cit P320

(«ولا حتى أولئك الذين ينسبون السيادة على العالم إلى الإمبراطور يقولون: إنه صاحب السيادة بالملكية, ولكن فقط بالولاية القضائية») p.42 dell.it.cit

.cfr.J.Soder Die Idee der Volkergemeinschaft, cit ,p.89

[24←]

Restat conclusion cetra, quod antequam Hispami ad illos venisssent illi errant ita very domini «et puplice et privatime

In F. de Vitoria De Indis, cit, p310

(«وبشكل نهائي يبقى هناك استنتاج مفاده أن الهنود قبل وصول الإنسان كانوا سادة حقيقيين , في العموم وفي الخصوص(
«p.31 dell ed it cit

[25←]

حول هذه النقطة يُبرز ل. فيرايولي (L. Ferrajoli) كيف أنّ فيتوريا قد وضع أساساً للمجتمع الدولي بكونه عالماً من الجماعات، والتواصل بين الجماعات، والقوانين التي تمثله هي نتائج طبيعية لهذا، مثل حق التجارة وحق السفر والهجرة وما شابه ذلك، والتي تمثل الحقوق التي تضفي شرعية على الغزو الإسباني،

La ,(من إعداد) in L. Ferrajoli, Dai diritti del cittadino ai diritti della persona, in D. Zolo cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 290

[26←]

Cfr. C. Schmitt, Il nomos della terra (1950), Milano, Adelphi, 1991, p. 119 .

كتب فيتوريا:

Alius titulus potest esse scilicet causa religionis christianae propagandae,» F. de Vitoria, De» Indis, cit., p. 352

«ويمكن استدعاء حقّ آخر، وهو نشر الدين المسيحي»،
.p.87 dell’ed. it. Cit

[27←]

Probatur, quia licet, ut supra dictum est, papa non sit dominus temporalis, tamen habet potestatem in temporalibus in ordine ad spiritualia», in de Vitoria, De Indis, cit., p. 363 (p. 88 dell’ed. it. Cit.) [←28]
.C. Schmitt, Il nomos, cit., p. 119

[29←]

Ibidem, p. 134

[30←]

Ibidem, p. 12

[31←]

F. de Vitoria, De Indis, cit., p. 358
«ومع ذلك إذا كان الهنود بعد تقديم المسوّغات كافة لهم لم يريدوا الاستسلام، ولجؤوا إلى العنف، يمكن للإسبان الدفاع عن أنفسهم واتخاذ كلّ الاحتياطات اللازمة لسلامتهم، حيث إنه يجوز مجابهة القوة بالقوة»،
.p. 84 dell’ed. it. Cit
راجع في هذا الصدد التحليل المتعمق لدى توزي:
Figure ,(من إعداد) G. Tosi, La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria, in M. Scattola della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna, .Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 68 ss

[32←]

F. de Vitoria, De Indis, cit., p. 359
«لا يوجد تناقض في اعتبار هذه حرباً عادلة لكلا الجانبين، نظراً إلى وجود قانون من جهة والجهل الذي لا يمكن التغلب عليه من جهة أخرى»: .p. 85 dell’ed. it. Cit

[33←]

.Ibidem, pp. 360-361
وردت هنا ترجمة أ. لاماكيا للنص اللاتيني (وقد ترجمنا من النص الإيطالي) الذي كتبه ف. دي فيتوريا في
.Relectio de Indis. La questione degli Indios, cit., pp. 85-86

[34←]

Cfr. G. Tosi, La teoria della guerra giusta, cit., pp. 70-71

[35←]
انظر:
.C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 2-5 (تحرير) ,F. de Vitoria, De iure belli (1539)
انظر المقدمة الموسعة والموثقة التي كتبها كارلو جاللي.

[36←]

Ibidem, p. 31

[37←]

.Ibidem. p. 79

[38←]

Ibidem, p. 83

انظر في هذا الصدد:

.G. Tosi, La teoria della guerra giusta, cit., p. 80

[39←]

في كتاب «مسألة الهنود» وبينما يؤكد ف. دي فيتوريا حقّ الهنود في ملكية منافعهم، يعلّق: «وسيكون من الخطير حرمانهم، وهم الذين لم يلحقوا بنا أي أذى، مما تنازلنا عنه للمسلمين واليهود، الأعداء الدائمين (perpetuis hostibus) للديانة المسيحية، الذين لم نحرمهم من أن تكون لهم سيطرة حقيقية على منافعهم، تلك التي لم يحتلها المسيحيون»،

.F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli indios, cit., p. 30

في «مجتزأ» دراسة الاعتدال، اتخذ دي فيتوريا، من ناحية أخرى، موقفاً تجاه المسلمين أكثر ميلاً نحو رفض الإكراه واحترام الدين المختلف. عن هذا كتب دي فيتوريا: «إذا كان المسلمون، وهم في الغالب أحرار، قد ألزمهم المسيحيون، بحكم حق الحرب، بقبول حاكم مسيحي، ولكن بشرط أن يسمح لهم بالبقاء في دينهم، في طقوسهم، فأعتقد أن هذا الملك المسيحي لا يستطيع إجبارهم على التخلي عن طقوسهم وقبول طقوسنا», (عن الترجمة الإيطالية المعدلة قليلاً، مرجع سابق، ص: 112).

[40←]

F. de Vitoria, De iure belli, cit., p. 43

[41←]

Ibidem

[42←]

.Ibidem, p. 57

[43←]

.Ibidem, p. 85

[44←]

.Ibidem, p. 53

[45←]

.G. Tosi, La teoria della guerra giusta, cit., p. 74

[46←]

.Ibidem.p.59

[47←]

أرقام الإبادة الجماعية مذهلة: «أكثر من 12 مليون نسمة، من الرجال والنساء والأطفال، ماتوا في غضون 40 سنة بسبب استبداد المسيحيين وأعمالهم الجهنمية ظلماً وعدواناً»، كتب بارتولوميه دي لاس كاساس،
Bartolomé de Las Casas, Brevissima relazione della distruzione delle Indie (1552), Milano, .Mondadori, 1987, p. 32

[48←]

«لديّ فهم واضح، وحرّ، وحيوي، وقادر على تعلم كل تعليم جيد بإخلاص»، المرجع نفسه، ص: 30. أيضاً في
,Apologetica Historia Sumaria, 1
يمجد لاس كاساس طبيعة الهنود من خلال اعتبارهم متساوين مع العديد من الشعوب التي تميزت بقدرتها على الحكم والسياسة والعادات والتفوق على الآخرين مثل اليونانيين والرومان، ولتوازنهم في اتباع المنطق الطبيعي: «porque a muchas y diversas naciones que hobo y hay hoy en el mundo, de las muy loadas y encumbradas, en gobernacion, politica y en las costumbres se igualaron, y a las muy prudentes de todo él, como eran los griegos y romanos, en seguir las reglas de la natural razon con no chico exceso sobrepujaron», in B. de Las Casas, Apologetica Historia Sumaria, I, in Obras Completas, 6, Edicion de Vidal Abril Castellò, Jesus A. Barreda, Berta Ares Queija y .Miguel J. Abril Stoffels, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 286
أما بالنسبة إلى صياغة العمل، فقد حدد بيريز فرنانديز بدايته في عام 1536م.

[49←]

.B. de Las Casas, Brevissima relazione della distruzione delle Indie, cit., p. 47

[50←]

Cfr. J. Ginés de Sepúlveda, Democrates alter, seu de iustis belli causis apud Indios, Ed. critica e traduzione in lingua spagnola di Angel Losada, Madrid, Consejo Superior de .Investigaciones Cientificas, 1984
ربما يكون عمل سيبولفيدا قد تم تأليفه بين عامي1544 و 1545م. ولم يحصل على إذن بالنشر، ولكن عمله انتشر على نطاق واسع وهو ما يزال مخطوطاً. وفي عام 1550، نشر سيبولفيدا في روما اعتذاراً عن كتابه عن «الأسباب العادلة

للحرب». ويتم الخلط بين هذا العمل في بعض الأحيان وكتاب «ديموقراط الثاني». وفي العامين 1550-1551 وقع الخلاف الشهير مع لاس كاساس. نُشر عمل سيبولفيدا لأول مرة في عام 1892؛ راجع: A. Losada, Intoduccion a Democrates alter, seu de iustis belli causis apud Indios, cit., pp. IX ss.

[51←]

B. de Las Casas, Apologia, in Obras Completas, 9, Edicion de Angel Losada, Seconda edizione, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 72-75.

ظلّ الاعتذار غير منشور حتى الطبعة الأولى، مدريد، من دار نشر ناثيونال, 1975. يعتقد المشرف على نشر العمل أنّ التاريخ الأكيد الذي تم فيه لفت انتباه الجمهور إلى الاعتذار يمكن تقديره بين منتصف عام 1552 وبداية عام 1553م؛ راجع: A. Losada, Introduccion a B. de Las Casas, Apologia, cit., p. 30.

[52←]

“etiam si maxime barbari sint, nihilominus sunt creati ad imaginem Dei», in B. de Las Casas, Apologia, cit., p. 98.

[53←]

Ibidem, p. 105

[54←]

Ibidem, pp. 127 ss.

لمناقشة أطروحات لاس كاساس، راجع:

L. Baccelli, Guerra e diritti. Vitoria, Las Casas e la conquista dell’America, in «Quaderni Fiorentini», 37 (2008), pp. 87 ss.

[55←]

B. de Las Casas, Apologia, cit., p. 361.

[56←]

Ibidem, p. 422. Cfr. L. Baccelli, Guerra e diritti, cit., p. 94

[57←]

“quod hoc vel illud offerre in sacrificium sit de iure humano», in B. de Las Casas, Apologia, cit., p. 436.

[58←]

Quanto iustius et sanctius veridici ac gravissimi iureconsulti qui etiam eosmet qui iure gentium servi effecti essent, iure naturae liberos permansisse... scripserunt», in F. Vasquez de Menchaca, Praefatio, § 9 a Controversiae illustres, cit.

[59←]

“Ius enim naturale nihil aliud esse, quam rectam rationem ab ipsa nativitate et origine humano generi a Deo innatam supra edocti sumus», in F. Vasquez de Menchaca, Controversiae illustres, cit., I, 27, § 11.

[60←]

ويحدد ف. فاسكيز قانون الشعوب الأولي وقانون الطبيعة:

Nec dubium est quin naturalis obligatio ex iure gentium primaevo, quod etiam ius naturale» appellatur oriatur», F. Vasquez de Menchaca, Controversiae illustres, cit., II, 53, § 2

[61←]

راجع في هذا الصدد:

.E. Reibstein, Völkerrecht, cit., p. 305

[62←]

Ius autem gentium secundarium est, quod non simul cum ipso genere humano proditum“ fuit, Sed labentibus temporibus a plerisque earum gentium quae moribus et legibus reguntur, Nec ritu aut more ferarum sylvestrem vitam agunt receptum reperitur», in F. Vasquez de .Menchaca, Controversiae illustres, cit., II, 89, § 25

أما القانون الطبيعي والشعوب فيتمّ تعريفه كما يلي:

Istud ius gentium naturale appellatur, ius naturale et etiam appellatur ius gentium» .primaevum, hoc est, cum ipso humano genere simul proditum», Ibidem, II, 89, § 24

[63←]

Sic principes inter se vel populi liberi inter se sempre et sunt et esse videntur ac fuisse [...]“ ut inter eos ius solum naturale et gentium non etiam civile in consideratione sit», in Controversiae illustres, II, 51, § 30

وأيضاً:

Ius civile unius principis aut populi liberi alterum principem aut populum liberum non tenet,» .sed ius, tantum naturale et gentium inter eos servandum est», Ibidem, II, 51, § 28

[64←]

.E. Reibstein, Völkerrecht, cit., p. 305

[65←]

Regnum non est propter regem, Sed rex propter regnum, vel propter regni civiumve“ .utilitatem», in F. Vasquez de Menchaca, Praefatio, § 104 a Controversiae illustres, cit

[66←]

E. Reibstein, Völkerrecht, cit., p. 308

[67←]

F. Vasquez de Menchaca, Controversiae illustres, cit., II, 89, § 39

«ولم ينفصل أبداً عن جماعة الناس.»

[68←]

Cicerone, De Officiis Libri Tres, 3, 17, 69, Milano, Mondadori, 1965, p. 184: «Itaque maiores «aliud ius gentium, aliud ius civile esse uoluerunt

(«لذلك أراد الأسلاف أن يكون الأول هو قانون الشعوب، والثاني هو القانون المدني»).

[69←]

Cicerone, Pro L. Cornelio Balbo Oratio, 6, 15, Milano, Mondadori, 1971, pp. 28-29: «scientiam in foederibus pactionibus condicionibus populorum regum exterarum nationum, in «universo denique belli iure atque pacis

(«العلم الذي يتعلق بالتحالفات والمواثيق والاتفاقات بين الملوك والشعوب والأمم الأجنبية، ومن ثم قانون الحرب والسلام كله»). لإعادة بناء موجزة للمفهوم نحيل أساساً إلى النص الذي كتبه اتش شتايجر فولكريخت

O. Brunner W. Conze and (من إعداد) ,Geschichtliche Grundbegriffe في ,H. Steiger, Völkerrecht .R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 97 ss

حول الأصول الرومانية للمفهوم، راجع. pp. 100 ss. والنص الذي كتبه K.-H. Ziegler, Fata iuris gentium, Baden-Baden, Nomos, 2008 أساسي أيضاً. ويدعم زيجلر (Ziegler)، متفقا مع رأي أستاذه و. برايزر (W. Preiser) ومع و. ج. جروي (Grewe)، يدعم فرضية استمرارية قانون الشعوب من العصور القديمة إلى العصور الوسطى الأوروبية، إلى القانون الدولي الحديث

.Ibidem, pp. IX ss ,(Völkerrecht)

بدلاً من ذلك، يسلط شتايجر (Steiger) الضوء على المعنى المختلف الذي افترضه مفهوم قانون الشعوب (ius gentium) بدءاً من القرن السادس عشر، كما هو موضح بإيجاز في هذه الفقرة؛ راجع: H. Steiger, Völkerrecht, .cit., pp. 97 e 100

[70←]

H. Grotius, De Iure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Ius Naturae & Gentium, Item Iuris Publici precipua explicantur (1625), Reproduction of the Edition of 1646, Carnegie Institution .of Washington, 1913, Prolegomena

كتب جروتسيو:

ius illud, quod inter populos plures aut populorum rectores intercedit, attigerunt pauci [...]» Cicero praestabilem hanc dixit science, in federibus, pactionibus, conditionibus populorum, «regum exterarumque nationum, in omni denique belli iure & pacis

(«القليل منهم عالجوا هذا القانون الذي يحدد العلاقات بين الشعوب أو حكام الشعوب [...] عرّف شيشرون هذا العلم بالعلم الذي يتعلق بالتحالفات والمواثيق والاتفاقات بين الملوك والشعوب والأمم الأجنبية، ومن ثَمّ قانون الحرب والسلام كله»).

[71←]

H. Steiger, Völkerrecht, cit., pp. 109-111

[72←]

عن هذا كتب دي فيتوريا:

quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium», in F. de Vitoria,» .Relectio de Indis. La questione degli indios, cit., p. 78

«يسمى قانون الأقوام ذلك القانون الذي يؤسّسه المنطق الطبيعي بين الأقوام».

إنه اقتباس معدل من جايو (Gaio)، حيث يصبح قانون الشعوب (ius gentium) هو قانون بين كل البشر ius inter omnes homines، لكن ليس من الواضح - كما يحذر شتايجر - هل كان هذا قصداً محدداً أم خطأً

.in H. Steiger, Völkerrecht, cit., p. 111 ؟

[73←]

.F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli indios, cit., pp. 78-79

[74←]

Ius autem gentium negavit totum mundum amplexum fuisse, nam primum excepit eas“ gentes, quae sine legibus & moribus honestis reguntur, quas innumeras esse apparuit,

postquam nos hispani novum orbem indorum reclusimus ac invenimus [...] Ergo si ipsum ius gentium universum mundum non complectitur, quanto minus illum complectetur ius civile, quod est longe angustius», in F. Vasquez de Menchaca, Controversiae illustres, cit., I, 20, § .27

(«لكن قانون الشعوب أنكر أن العالم كله كان مشمولاً فيه، بل استبعد في المقام الأول تلك الشعوب التي لا تحكمها قوانين وأعراف أمينة، والتي بدت لنا كثيرة، بعد أن اكتشفنا نحن الإسبان وفتحنا العالم الجديد للهنود [...] لذلك، إذا كان قانون الشعوب لا يشمل العالم بأسره، فيمكن على الأقل أن يشمله القانون المدني، وهو أكثر تقييداً بكثير»).

[75←]

في القانون الألماني، تم تقديم مصطلح «فولكيريخت» (Völkerrecht) حرفيّاً: قانون الشعوب لأول مرة في القرن السادس عشر الميلادي ترجمةً للمصطلح اللاتيني «ius gentium»، والذي استمر استخدامه مع ذلك - كما ظهر من التحليل السابق - حتى القرن الثامن عشر، وإن كان ذلك مع تغيير عميق للمعنى، مقارنة بالتراث الروماني. في النصف الأول من القرن التاسع عشر، استُخدِم تعبير «europäisches Völkerrecht» (قانون الشعوب الأوروبي)، وفي وقت لاحق, «Völkerrecht der civilisierten Staaten» (حرفيّاً: قانون شعوب الدول المتحضّرة). ابتداءً من عام 1840 تقريباً -كتب هـ. شتايجر في Völkerrecht, cit., p. 134- تم أيضاً تقديم مصطلح «القانون الدولي» (internationales Recht)، لكن مفهوم «Völkerrecht» استمرّ، وما يزال سائداً.

على المستوى الدولي، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تم استعمال مصطلح القانون الدولي، والقانون الدولي العام في اللغتين الإنجليزية والفرنسية بدلاً من مصطلحات قانون الأمم، وقانون الأقوام، وقانون الشعوب، بشكل تدريجي.
.cf. H. Steiger, Völkerrecht, cit., pp. 136-137

[76←]

U. Grotius, Mare Liberum sive de iure quod Batavis Competit ad Indicana Commercia .Dissertatio, Leiden, 1609

[77←]

F. de Vitoria, De Indis insulanis relectio prior (1539), in Id., Relectiones Theologicae, Tomus Primus, 1557, p. 358.

نقرأ فيه: «الاقتراح الخامس. إذا أراد الهنود منع الإسبان بقانون الشعوب المذكور من التجارة أو غيرها [...] فيستطيع الإسبان الدفاع عن أنفسهم، وأداء أي عمل يفيد أمنهم: مسموح لهم بصدّ القوة».

[78←]

Cfr. M. van Gelderen, Vitoria, Grotius And Human Rights, in W. Schmale (من إعداد), .Human Rights and Cultural Diversity, Goldbach, Keip Publishing, 1993, p. 225

[79←]

U. Grozio, De iure predae commentarius. Commentary on the Law of Prize and Booty, vol. 1, Oxford, 1950.

لبناء تصور حول طريقة كتابة «حرية البحار»، راجع مقدمة

F. Izzo إلى U. Grozio, Mare liberum, Napoli, Liguori, 2007.

[80←]

R. Tuck, Grotius and Selden, in J.H. Burns (من إعداد), The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 499.

[81←]
ويليام ويلود (أو ويلوود) (1578-1622)، عمل في بداية مساره أستاذاً للرياضيات ثم أستاذاً للقانون في جامعة سانت أندروز، انتقد الفصل الخامس من «حرية البحار» من خلال تعريف أطروحة جروتسيو حول الحرية المشتركة لجميع الأمم «libertie comune for all of all nations» على أنها «ادّعاء سخيف» للإبحار في جميع البحار،

Mare ,(من إعداد) in W. Welwod, Of the Communitie and Proprietie of the Seas, in S. Muller .Clausum, Amsterdam, F. Muller, 1872, p. 324

هذا النص الذي كتبه ويلوود هو الفصل السابع والعشرون من مجلّده المعنون «موجز لجميع قوانين البحار المتجمعة من جميع الكتابات والآثار، والتي يمكن العثور عليها بين أي شعب أو أمة، على سواحل المحيط الكبير والبحر الأبيض المتوسط...»، لندن, 1613. كان ويلوود يطرح فرضية تتعارض تماماً مع أطروحة جروتسيو، وهي أن البحر عرضة للاحتلال في جميع أجزائه، وأنّ الدولة الساحلية يمكنها الاحتفاظ باستخدامه الحصري. راجع في هذا الصدد: P. Haggenmacher, Grotius et la doctrine de la guerre juste, Paris, Presses .Universitaires de France, 1983, p. 390

[82←]
الفصل الخامس له عنوان ذو مغزى وهو: «لا ينتمي المحيط الهندي ولا حق الملاحة إلى البرتغاليين عن طريق الاحتلال»

Mare ad Indos aut ius eo navigandi non esse proprium Lusitanorum titulo»)
in Hugonis Grotii, Mare liberum sive de iure quod Batavis competit ad ,(«occupationis indicana commercia dissertatio (1609) أعيدَ نشر النص اللاتيني مع الترجمة الإنجليزية، من قِبل مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، تحت عنوان «حرية البحار».

J. Brown Scott, Clarck, N.J., The Lawbook (من إعداد) A Dissertation by Hugo Grotius .Exchange, 2001, pp. 22 ss

[83←]
Cum viderem ingentis esse momenti ad patriae securitatem Indiae quae orientalis dicitur“ commercium, id vero commercium satis appareret obsistentibus per vim atque insidias lusitanis sine armis retineri non posse», in Hugonis Grotii, Defensio Capitis quinti Maris (من liberi oppugnati a Guilielmo Welwodo Iuris Civilis professore (1613), in S. Muller .Mare Clausum, cit., p. 331 ,(إعداد

راجع في هذا الصدد:

R. Tuck, Philosophy and Government 1572-1651, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 170.

[84←]
انظر:

R. Tuck, Philosophy and Government 1572-1651, cit., P. 170.

[85←]
راجع عن هذه الأخبار:

R. Tuck, Philosophy and Government 1572-1651, cit., P. 170.

[86←]
.G. Cavallar, The Rights of Strangers, Burlington, VT, ashgate, 2002, p. 145

[87←]
“Prior: Vitam tueri et declinare nocitura liceat. Altera: Adiungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat», in Caput II Prolegomena, in quibus Regulae IX et Leges XIII, in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, apud Martinum Nijhoff, 1868, p. 10.

راجع في هذا الصدد ولجميع نقاشات جروتسيو حول العلاقة بين مبدأ الحفاظ على الذات ومبادئ العدالة: R. Tuck, .Philosophy and Government 1572-1651, cit., pp. 171 ss

[88←]
Una: Ne quis alterum laedat; altera: Ne quis occupet alteri occupata», in Caput II“ .Prolegomena, cit., pp. 13-14

[89←]
Una: Ut singuli cives caeteros tum universos, tum singulos non modo non laederent,“ verum etiam tuerentur. Altera: Ut cives non modo alter alteri privatim aut in commune possessa non eriperent, verum etiam singuli tum quae singulis, Tum quae universis .necessaria conferrent», in Caput II Prolegomena, cit., p. 21

[90←]
Commercandi igitur libertas ex iure est primario gentium, quod naturalem et perpetuam“ causam habet, ideoque tolli non potest, Et si posset nisi omnium gentium consensu», in .Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, pp. 244-245

[91←]
Nemo enim, quod suum non est concedere potest. At Pontifex, nisi totius mundi“ temporalis sit dominus, quod negant sapientes, ius etiam commerciorum universale sui iuris dicere non potest», in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, .p. 245

[92←]
Batavorum autem eo est iustior, quia ipsorum hac in parte utilitas cum totius umani“ generis utilitate coniuncta est», in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., .cap. XII, p. 248

[93←]
Cum igitur supra Victoriae auctoritate et exemplis demonstratum sit iustam esse belli“ causam, cum libertas commerciorum vindicatur adversus prohibentes», in Hugonis .Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 249

[94←]

Atqui Indi [...] etsi partim idolatrae, partim Mahumetani erant gravibusque peccatis“ involuti, nihilominus publice ac privatim rerum possessionumque suarum dominium .habuerunt», in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 209

[95←]
المرجع موجود لدى فيتوريا:

F. de Vitoria, De protestate civili, I, 9: «Non possunt Cristiani seculares aut ecclesiastici .«protestate civili et principatu privare infideles, eo duntaxat titulo, quia infideles sunt

[96←]
Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 209.

راجع في شأن الاعتراف بحقوق السكان الأصليين رأي ر. هيغينز (R. Higgins) استشرافاً لحق الشعوب في تقرير المصير: R. Higgins, Grotius and the Development of International Law in the United Nations Period, in H. Bull, B. Kingsbury e A. Roberts (من إعداد), Hugo Grotius and .International Relations, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 278

[97←]
Neque vero sunt Indi Orientis amentes aut insensati sed ingeniosi et sollertes», in“ .Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 209

[98←]
Jam olim Plutarchus πρόφασιν πλεονεξίας fuisse dicit ἡμερῶσαι τὰ βαρβαρικά,“ Improbam scilicet alieni cupiditatem hoc sibi velum obtendere, quod barbariem mansuefaciat», in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 209. .Cfr. Plutarco, Vita di Pompeo, 70, in Vite parallele, Torino, Einaudi, 1958, vol. I, p. 763

[99←]
Cfr. D. Fernandi Vasquii Menchacensis, Controversiarum illustrium Libri Tres, Venetiis, .1564, Praefatio, 5-7

[100←]
راجع في الإشارة إلى المرسوم البابوي «Inter caetera» (من بين أعمال أخرى) الصادر في 4 مايو 1493 الذي رسم فيه البابا ترسيماً بين المستعمرات الإسبانية والبرتغالية بخط يمتد من الشمال إلى الجنوب، ويخصص للإسبان الأراضي الواقعة في الغرب وللبرتغاليين الأراضي الواقعة إلى الشرق: AA Cassi, Ultramar. L’invenzione .europea del Nuovo Mondo, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 4-5 e 36-37

[101←]
Pontificem non esse dominum civilem aut temporalem totius orbis», in Hugonis Grotii,“ .De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 210

[102←]
Atqui tantum abest ut Lusitani eas terras occupaverint, ut cum plerisque gentibus, quas“ Batavi accesserunt, bellum eo tempore nullum haberent. Et sic igitur nullum ius illis

.quaeri potuit», in Hugonis Grotii, De iure predae Commentarius, cit., cap. XII, p. 211

[103←]
.Cfr. G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 150

[104←]
.Ibidem, pp. 152 ss

[105←]
“exteri autem ius habent cogenti» («gli stranieri hanno il diritto di obbligare»), in H. Grotius, De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae & gentium, Item iuris publici precipua explicantur (1625), Reproduction of the Edition of 1646, Carnegie Institution of Washington, 1913, p. 446.

راجع في هذا الصدد:

A Normative Approach to War, ,(من إعداد) K. Naoya, The Laws of War, in O. Yasuaki .Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 254

[106←]
Non tamen inde sequetur non posse pro ipsis ab aliis arma sumi», in H. Grotius, De iure“ .belli ac pacis, cit., Lib. II, caput XXV, § VIII

[107←]
“quae saepe cum defensione innocentium coniuncta est», Ibidem, Lib. II, caput XXV, § VIII, p. 414.

يلحظ أونوما يازواكي (Onuma Yasuaki) أن جروتسيو كان مدركاً جيداً أن التدخل للدفاع عن الأبرياء يمكن أن تمليه أسباب أنانية، لكنه كان يعتقد أيضاً أنّ الاستغلال المغرض لحق ما ليس سبباً كافياً لاختفائه عن الوجود.

A (من إعداد) .O. Yasuaki, War, in Id انظر .Ibidem, Lib. II, Caput XXV, § VIII, p. 414 .Normative Approach to War, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 108

[108←]
H. Lauterpacht, The Grotian Tradition in International Law, in «British Year Book of International Law», 1946, p. 46.

يلحظ لوترباخت (Lauterpacht) أنّ المبدأ الذي أعلنه جروتسيو، ألا وهو «حصرية الاختصاص القضائي الداخلي يتوقف في اللحظة التي يبدأ فيها التجاوز تجاه الكائنات البشرية»، وهو أساس التدخل الإنساني .

[109←]
B.V.A. Röling, Are Grotius’ Ideas Obsolete in an Expanded World?, in H. Bull, B. Hugo Grotius and International Relations, Oxford, ,(من إعداد) Kingsbury e A. Roberts .clarendon Press, 1992

يؤكد رولينج (Röling)، الذي كان قاضياً في محكمة طوكيو العسكرية الدولية: «باختصار، تصبح الشعبية الهائلة لمذهب جروتسيو مفهومة عندما ندرك أنه [...] في الممارسة العملية لم يحد بأي شكل من الأشكال من جهود إخضاع

الشعوب غير الأوروبية للسلطة الأوروبية»، ص: 297.

[110←]
في هذا الصدد، يقتبس جروتسيو من مجمع طليطلة:

«Praecipit Sancta Synodus nemini deinceps ad Creditendum vim inferre»:

«يقرّ المجمع المقدس بعدم إكراه أي شخص لحمله على الإيمان.»

in H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. II, Caput XX, § XLVIII, p. 345.

[111←]
“nihil enim est in disciplina christiana [...] quod humanae societati noceat, imo nihil quod non prosit», in H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. II, caput XX, § XLIX, p. 345.

[112←]
“Res ipsa loquitur, & extranei coguntur agnoscere», Ibidem.

انظر أيضاً:

G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 152 e p. 154,

الذي ينكر على أي حال أن جروتسيو يمنح الأوروبيين امتيازات؛ لأنه يعمل من أجل السلام بدلاً من التكريس للتحيزات الأوروبية.

[113←]
H. Grotius, In tres libros de iure belli ac pacis prolegomena (1625) trad. it. in U. Grozio, Prolegomeni al diritto della guerra e della pace. Traduzione, Introduzione e note di G. Fassò. Aggiornamento di C. Faralli, Napoli, Morano, 1979, p. 33).

[114←]
Ibidem, p. 35.

[115←]
H. Grotius, De iure belli ac pacis (1625), cit., p. 51.

[116←]
U. Grozio, Prolegomeni, cit., p. 36.

[117←]
H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., p. 4.

[118←]
يذكر جروتسيو في «Prolegomena» التأكيد المعروف: «وكل ما قلناه حتى الآن كان من الممكن أن نصل إليه لو افترضنا -وهو شيء لا يمكن القيام به بدون معصية عظيمة جداً- أنّ الله ليس موجوداً («etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum») أو أنه ليس مهتماً بالبشر»، في U.

ويلحظ أونوما يازواكي (Onuma Yasuaki) أن جروتسيو طوّر منظور Grozio, Prolegomeni, cit., p. 38 العَلْمنة للتغلّب على أسباب الحروب الدينية.

in O. Yasuaki, When was the Law of International Society Born? An Inquiry of the History of International Law from an inter-civilizational Perspective, in «Journal of the History of International Law», 2, 2000, p. 26.

لتحليل منظور العَلْمنة في فكر جروتسيو راجع عمل تودسكان المهم:

F. Todescan, Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, I, Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di U. Grozio, Milano, Giuffrè, 1983.

[119←]
.Ibidem, p. 42

[120←]
.Ibidem

[121←]
.Ibidem, p. 55

[122←]
G. Fassò, Storia della filosofia del diritto, II, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 99.

من الضروري أيضاً التذكير بالتأثير الذي مارسه ألبيريكو جنتيلي (Alberico Gentili) على جروتسيو، حيث ذكر بوضوح تأسيس قانون الشعوب على قانون الطبيعة: «naturalis ratio, quae auctor est iuris gentium», in .A. Gentili, De iure belli libri tres (1588-1589), Lib. III, Caput XIX

تم اقتباس المقتطف بواسطة ج. فاسو في حواشي الترجمة الإيطالية المستخدمة هنا في

Prolegomena di Grozio.

[123←]
.U. Grozio, Prolegomeni, cit., pp. 46-47

[124←]
فقيه قانوني روماني من القرن الثاني الميلادي، مؤلف كتاب «المؤسسات» (Institutiones) في 12 جزءاً.

[125←]
.H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. I, caput II, p. 18

[126←]
Ibidem, Lib. III, Caput IV, § IX, p. 459.

يكتب جروتسيو:

«Caeterum ut ad rem redeam quam late licentia ista se protendat vel hinc intelligitur, quod infantium quoque et feminarum caedes impune habetur, et isto belli iure

.«comprehenditur

يشير جروتسيو، من بين الأمثلة المذكورة، إلى مذبحة شعب حشبون (حسبان): «وَأَخَذْنَا كُلَّ مُدُنِهِ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ، وَحَرَّمْنَا مِنْ كُلِّ مَدِينَةٍ: الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ وَالأَطْفَالَ. لَمْ نُبْقِ شَارِداً.» (سفر التثنية 2: 34).

[127←]
.H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. III, caput X, § I, pp. 508-509

[128←]
.W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, Baden-Baden, Nomos, 1984, p. 255

[129←]
H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. II, caput I, § II

حيث نقرأ:

Plerique bellorum tres statuunt causas iustas, defensionem, recuperationem rerum, et». «punitionem

من ناحية أخرى، فالأسس غير المسوّغة للحرب هي محاولة لإضعاف قوة الخصم:

,(Lib. II, Caput I, § XVII في ,«ad imminuendam potentiam crescentem»)

الرغبة في توسيع أراضيه:

,(Lib. II, Caput XXII, § VIII في , «mutandae sedis amor»)

الرغبة في تأكيد الذات في مواجهة الآخرين ضد إرادتهم من خلال إعلان أن هذا يحدث لمصلحتهم:

(Lib. II, Caput XXII, § XII).

[130←]
.Aristotele, Etica Nicomachea, V, 10, 11

[131←]
.H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. II, caput XXIII, § XIII

[132←]
.Ancora W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, cit., p. 258

[133←]
.Cfr. C. Schmitt, Il nomos della terra (1950), Milano, adelphi, 1991, p. 190

[134←]
انظر حول المفهوم الذي عبّر عنه أيالا:

De iure et officiis bellicis et disciplina militari libri tres (1582)

راجع:

P. Haggenmacher, Grotius et la doctrine de la guerre juste, cit., pp. 298-300.

تجعل رؤية أيالا الحرب «العادلة» معتمدة على حقيقة أنها أُعلنت من قبل سلطة ذات سيادة، وبذلك تكون آثارها مستقلة عن سببها، حتى وإن كان واضحاً أنها غير عادلة: كتب هاجنماخر أنّ «صحة التأثيرات مستقلة عن السبب المادي»

Ibidem, p. 300.

[135←]
الحرب لدى جنتيلي هي دائماً صدام بين خاضعين للقانون العام: «لابد أن يكون هناك تفاهم عام، فالحقيقة أنّ الحرب ليست مشاجرة، أو معركة، أو عداوة بين فردين»

Porro autem & publica sit contentio oportet.neq; enim bellum est rixa, pugna,) »(
in Alberico Gentili, De iure belli libri tres (1588 -1589; qui: ,(«inimicizia privatorum
.edizione del 1612), Oxford, Clarendon Press, 1933, Lib. I, Caput II, p. 18

[136←]
كتب جنتيلي: «تسمى حرباً تلك التي تحدث بين طرفين متساويين من أجل النصر، ومِنْ ثَمَّ تسمى مبارزة»

Etenim ex eo bellum dictum est quod inter duas partes aequales de victoria contenditur,)»
in Alberico Gentili, De iure belli libri ,(«et duellum a principio propterea nominabatur
.tres, cit., p. 18

يؤكد هاجنماخر على الأصول الرومانية لمذهب جنتيلي:

in P. Haggenmacher, Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un «groziano», in AA.VV., Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili. Atti del Convegno - Quarta Giornata Gentiliana, 21 settembre 1991, Milano, Giuffrè, 1995, p. 41.

[137←]
P. Haggenmacher, Il diritto della guerra, cit., p. 29.

على العكس من ذلك، ففي مذهب الحرب العادلة، يكون واحد فقط من المتنافسين على حق يؤكد جنتيلي: «يدخل في طبيعة الحرب أن يدعي الطرفان أنهما يدعمان قضية عادلة. بشكل عام، قد يكون صحيحاً في كل أنواع النزاعات تقريباً أن أياً من الطرفين لا يكون غير عادل»

Haec natura bellorum, ut pars utraq; praetendat se fovere iustam caussam. Hoc)»
generaliter in omnibus fere statibus controversiarum fieri valet, ut neutra litigantium pars
.in Alberico Gentili, De iure belli libri tres, cit., Lib ,(«sit improba

I, Caput VI, p. 46.

في الأساس هناك ضعف الطبيعة البشرية الذي لا يسمح بمعرفة «هذا الشكل النقي الحقيقي للعدالة التي لا تعترف بأن يتنازع طرفان نزاعاً عادلاً»

purissimum illud, atq; verissimum iustum ignoratur, quod non ferret duos litigare)»
.in Alberico Gentili, De iure belli libri tres, cit., Lib. I, Caput VI, p. 47 ,(«iuste

[138←]
مع مناقشة مستفيضة يُظهر هاجنماخر، بشكل أساسي بالإشارة إلى (De iure predae)، تذبذب جروتسيو بين تراث قانون الحرب الثنائي وتراث قانون الحرب الأحادي الجانب، مع إبراز أن الحل الثاني هو الحل الذي يميل إليه

جروتسيو في الغالب؛ راجع في شأن ذلك: P. Haggenmacher, Grotius et la doctrine de la guerre juste, cit., pp. 305-311 خصوصاً ص: 309

[139←]
ومع ذلك، نجد عند جنتيلي أنّ الصدام ما يزال يتعلّق بالأمراء والجمهوريات، ولا يتعلق بالدول، كما سوف يحدث على العكس عند جروتسيو وبوفيندورف؛

P. Haggenmacher, Il diritto della guerra, cit., p. 51.

[140←]
«لا حرب مع القراصنة واللصوص»

in Alberico Gentili, De Iure Belli libri tres, ,(«Cum piratis & latrunculis bellum non est)» .cit., Lib. I, Caput IV, p. 32

[141←]
يعترف جروتسيو بأنواع مختلفة من الحروب بقوله: «التقسيم الفرعي الأول والأكثر ضرورة للحرب هو أن الحرب إما خاصة وإمّا عامة أو مختلطة»

Belli prima, maximeque necessaria partitio haec est, quod bellum aliud est privatum,)» in H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. I, Caput III. ,(«alid publicum, aliud mixtum .I, p. 46

[142←]
.P. Haggenmacher, Il diritto della guerra, cit., p. 53

[143←]
.(H. Grotius, De iure belli ac pacis, cit., Lib. , caput XXII, § XII

[144←]
في الواقع كتب جروتسيو:

Sed non ideo consequens est, quod illi inferunt, populos rege esse superiores: nam e» tutela pupilli causa reperta est, et tamen tutela ius est ac potestas in pupillum», Ibidem, Lib. I, Caput III, § VIII. Cfr. R.J. Vincent, Grotius, Human Rights, and Intervention, in H. Hugo Grotius and International Relations, ,(من إعداد) Bull, B. Kingsbury e A. Roberts .Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 245

[145←]
Est autem iniustum, Naturae societatis ratione utentium repugnat», Grotius, De iure belli“ .ac pacis, cit., Lib. I, caput I, § III

[146←]
Quo sensu ius est, qualitas moralis personae, competens ad aliquid iuste habendum vel“ .agendum», Ibidem, Lib. I, Caput I, § III

[147←]
.Ibidem

[148←]
.Facultatem Iurisconsulti nomine sui appellant», Ibidem, Lib. I, caput I, § V“

[149←]
Sub quo continentur Potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios, ut patria,“
.Dominica: dominium, plenum sive minus pleno, ut ususfructus», Ibidem

[150←]
Sed haec facultas rursum duplex est: Vulgaris scilicet quae usus particularis causa“
comparata est, et Eminens, quae superior est iure vulgari, utpote communitati competens
.in partes et res partium boni communis causa», Ibidem, Lib. I, caput I, § VI

[151←]
.Ibidem

[152←]
ومع ذلك، يعترف جروتسيو بإمكانية اللجوء إلى حق المقاومة في الحالات القصوى. وهو يقول: «لن أجرؤ على إدانة الأفراد أو الأقليات الذين يلجؤون إلى المقاومة في حالة الضرورة القصوى، طالما أنهم لا يتخلون عن مراعاة الصالح العام».

Attamen indiscriminatim damnare aut singulos aut partem populi minorem, quae ultimo»)
necessitatis praesidio sic olim usa sit, ut interim & communis boni respectum non
.Ibidem, Lib. I, Caput IV, § VII ,(«deferat, vix ausim

[153←]
.Vitam scilicet [...] pluris esse quam libertatem», Ibidem, Lib. II, caput XXIV, § VI“

[154←]
سفر إرميا 27: 12- 13.

[155←]
H. Bull, The Importance of Grotius in the Study of International Relations, in H. Bull, B.
.Hugo Grotius, cit., p. 71 ,(من إعداد) Kingsbury e A. Roberts

[156←]
.Ibidem, p. 74

[157←]
Cfr. P. Haggenmacher, Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland’s
Hugo Grotius, cit., p. ,(من إعداد) Inaugural Lecture, in H. Bull, B. Kingsbury e A. Roberts

.172

[158←]
.H. Bull, The Importance of Grotius in the Study of International Relations, cit., pp. 77-78

[159←]
راجع في هذا الصدد:

M. Wight, Systems of States, Bristol, Leicester University Press, 1977, pp. 125-128.

[160←]
H. Bull, The Importance of Grotius in the Study of International Relations, cit., p. 72 e p. .86

[161←]
انظر في هذا الصدد:

H. Bull, The Grotian Conception of International Society, in H. Butterfield and M. Wight (ed.), Diplomatic Investigations, London, George Allen & Unwi, 1966.

[162←]
.A. Truyol y Serra, Histoire du droit international public, Paris, Economica, 1995, p. 81

[163←]
في الواقع يكتب هوبز: «تعيش الدول في حالة حرب دائمة أو على وشك القتال، بحدود محصنة ومدافع تستهدف جيرانها في كل مكان»، في

T. Hobbes, Leviatano (1651), Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 210.

[164←]
انظر:

M. Geuna e P. Giacotto, Le relazioni fra gli Stati e il problema della pace alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant, in «Comunità», 39, 1985, 187, p. 81.

[165←]
.Ibidem, p. 82

[166←]
.A. Truyol y Serra, Histoire du droit international public, cit., p. 82

[167←]
يكتب شيل: «ما يحزّ في النفس أن زوتش لم يجدّد فيما يخص المذاهب القانونية، لكن ينبغي أن نثمّن ما قام به من تبسيط لهذا العلم. فلأول مرة توفّر لدينا مؤلف منسّق وبدلالات ميسرة. ولا يكفي مجرد عنوان ليمنح القانون الدولي

أول كتاب تعليمي»: G. Scelle, Zouch, in Les Fondateurs du Droit International, avec une introduction de A. Pillet, Paris, V. Giard & E. Brière, 1904, p. 322.

[168←]
فيما يتعلق بـ «القانون الخاص» (ius fetiale)، سوف يكتب إيمير دو فاتيل: «لم يكن «القانون الخاص» سوى قانون للشعوب فيما يتعلّق بالمعاهدات العامة وفيما له صلة على نحو خاص بالحرب. وتعني كلمة (Fetiales) المفسرين والحراس، وبشكل ما كهنة الإيمان العام في الدولة الرومانية».

E. de Vattel, Préface a Le Droit des Gens ou Principes de la Loi naturelle, Appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains (1758), p. VIII.

[169←]
C. Schmitt, Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum» (1950), Milano, adelphi, 1991, p. 194.

[170←]
R. Tuck, The Rights of War and Peace, New York, Oxford University Press, 1999, p. 142.

[171←]
راجع في هذا الصدد:

M. Bazzoli, La concezione pufendorfiana della politica internazionale, in Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica, (من إعداد) V. Fiorillo, Napoli, Edizioni «La città del sole», 1996, pp. 47-48.

في هذه الفقرة سوف نتمسك بشكل أساسي بتفسير بوفيندورف الذي طوره باتسولي (Bazzoli).

[172←]
Ibidem.

[173←]
كتب بوفيندورف:

«Scilicet libertas civitatis, quae nihil aliud est, quam facultas ex proprio iudicio de negotiis ad sui conservationem spectantibus ultimato statuendi, nequit intelligi, ubi ipsa pro imperio ad aliquid suscipiendum invita ab alio possit adigi», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo (1672, qui: ed. del 1688), L. VII, cap. V, § 20, p. 719.

(«من الواضح أن حرية الدولة، التي ليست سوى سلطة اتخاذ القرار على أساس حكمها الخاص في الأمور المتعلقة بالحفاظ على نفسها، ليس من المحتمل أن تتّخذ قراراً ضدّ إرادتها إذا وجدت نفسها مجبرة على ذلك عن طريق آخرين يتصرّفون معها بتسلط»).

[174←]
“Nam hostilis status utique in se dat licentiam nocendi alteri in infinitum», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. VIII, cap. VII, § 2, p. 896.

[175←]

G.W. von Leibniz, Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principia (1709).

كتب ليبنيتز: «لا يجد بوفيندورف الأسس الكافية للقانون في ضرورات العقل، التي تنشأ من المعرفة الإلهية، ولكن في أوامر الحاكم [...] يتناقض بوفيندورف مع نفسه عندما يستمدّ من ناحية جميع واجبات القانون من صاحب السيادة، ولكنه من جهة أخرى يدّعي لدى مفهوم صاحب السيادة بأنه لا يملك سلطة الالتزام فحسب، بل أيضاً الأساس الصحيح لقوة القيادة». تم اقتباس النص من قبل ريباشتين: E. Reibstein, Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff, «Zeitschrift f. ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 15, 1953, pp. 87-88.

يعلق ريباشتين على نقد ليبنيتز فيلحظ أنه، كما أنّ بوفيندورف قد لام جروتسيو على أنّ اشتقاقه للقانون الطبيعي من الأخلاق، يدور في حلقة، انتقد ليبنيتز الطريقة نفسها التي أقام بها بوفيندورف العلاقة بين القانون وسلطة الدولة.

[176←]

راجع في هذا الصدد:

il L. II, cap. II.

Meinecke, L'idea della ragion di Stato nella storia moderna (1924), Firenze, Sansoni, 1977, pp. 227 ss.

[177←]

Cfr. E. Reibstein, Pufendorfs Völkerrechtslehre, in «Õsterr. Zeitser. F. öffentl. Recht», Bd. VII, H. 1, 1956, p. 66.

يعلق ريباشتين: «وجدتْ عمومية قانون الشعوب التنظيمية والوضعية في بوفيندورف رائداً لها».

[178←]

تعرَّف الفيدرالية الدائمة بأنها: («نوع من النظم يتكون من عدة دول مرتبطة ببعضها البعض من خلال معاهدة دائمة، والتي يتم تقديمها عادةً من خلال حقيقة أن الدول الفردية ترغب في الحفاظ على استقلاليتها، ومع ذلك لم يكن لديها القوة الكافية لصدّ الأعداء»).

genus systematum [...], quod constat ex pluribus civitatibus foedere perpetuo inter se» nexis; cui fere occasionem dedit, quod singulis quidam civitatibus [...] suam retinere placeret, nec tamen singulis sat virium esset communibus hostibus repellendis», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. VII, cap. V, § 18, p. 717.

[179←]

راجع:

M. Bazzoli, La concezione pufendorfiana della politica internazionale, cit., pp. 56-58.

لحظ بوفيندورف أنّ تقسيم حقوق السيادة بين الملك والأرستقراطية قد تمّ في الإمبراطورية الألمانية، فخلص إلى أنّ الإمبراطورية لا يمكن أن تكون ملكية ولا دولة موحدة؛ راجع في هذا الصدد.

F. Meinecke, L'idea della ragion di Stato nella storia moderna, cit., p. 229.

عند تحليل وضع الإمبراطورية الألمانية، لحظ بوفيندورف أنّ الدول الفردية لم تتوقف عن كونها كذلك، فلم تنشأ دولة عليا. لذلك لجأ إلى عبارة «نظام الدول» الذي تأسّس على القانون الدولي، وليس على القانون الدستوري، المرجع

نفسه، ص: 229.

[180←]

يقرّ م. وايت بأهمية بوفيندورف في تطوير مفهوم «نظام الدول»، وهو المصطلح الذي يقصد به «مجموعة الدول التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحيث يبدو أنها تشكل كياناً، ولكن أعضاءها يحتفظون بالسيادة»: M. Wight, Systems of States, Bristol, Leicester University Press, 1977, p. 21.

يشير وايت إلى مجموعة كتابات بوفيندورف تحت عنوان «النظم المدنية» (De systematibus civitatum) المنشورة في أطروحاته الأكاديمية المختارة في لوند عام 1675. وتمت إعادة طباعة هذه المجموعة بعد ذلك عدة مرات في (1677 و1678 و1679 (بعنوان «السياسة المذنِبة» (Politica inculpata)) وفي عام 1698 بعنوان «مختارات سياسية» (Analecta politica).

كتب بوفيندورف: «نحن نعرّف نظام الدول على أنّه مجموعة دول مرتبطة ببعضها البعض من خلال رابطة تبدو أنها تشكل جسماً موحداً؛ لكن الدول الفردية مع ذلك تحتفظ بسيادتها»

(«§ 2. Sistemata civitatum nobis appellantur plures una civitates, vinculo aliquo ita inter se connexae, ut unum corpus videantur constituere; quarum singulae tamen summum in sese imperium retineant»), in S. Pufendorf, De systematibus civitatum, in Samuelis Puffendorfii, Analecta politica, in quibus multae, rarae, gravissimaeque huius disciplinae questiones variis dissertationibus explicantur et enodantur, Amstelaedami, Apud Jansson van Waesberge, 1698, p. 266.

[181←]

"Habent quippe hoc actiones legi naturali congruentes, ut non solum honestae sint [...], Sed & utiles [...] & ad felicitatem conferant», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. II, cap. III, § 10, p. 134.

[182←]

"Adeoque non iustitia, Sed iniustitia revera est summa stultitia», Ibidem, L. II, cap. III, § 10, p. 135.

[183←]

راجع في هذا الصدد:

G. Cavallar, The Rights of Strangers, Bodmin, ashgate, 2002, p. 202.

وقد رجعنا إلى جزء كبير من نص كافالار (Cavallar) لتحليل موقف بوفيندورف من العلاقة مع الأجانب. كتب بوفيندورف: «Sicut multae hodie civitates dantur, quae merces, necessitati aut voluptati inservientes, ab exteris petunt», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. VII, cap. I, § 6, p. 653.

(«مثلما يوجد اليوم العديد من الدول التي تبحث في الخارج عن سلع لتوفير احتياجاتها أو إشباع متعتها»).

[184←]

"Heic igitur certum videtur, si nostri cives peregrinantes ab aliqua natione comiter recipiantur, parem humanitatem eidem nos honeste denegare non posse», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. III, § 9, p. 247.

في هذا الصدد، لا يتفق بوفيندورف مع جروتسيو الذي أيّد حق المرور عبر أراضي الآخرين، وحق الاستقرار في الأراضي التي لم يستخدمها أصحابها. أيد جروتسيو هذه الأطروحة من خلال الاستشهاد بالحقوق التي نشأت من القيود الجوهرية في اكتساب الملكية الخاصة. وعلى العكس من ذلك، جعل بوفيندورف الحقوق تُستمدّ من الواجبات المتبادلة بين البشر لمساعدة بعضهم بعضاً في الحالة الطبيعية؛ راجع: R. Tuck, The Rights of War and Peace, cit., p. 154.

[185←]

“titulis, Ex quibus Hispani Indos debellare potuerint», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. III, § 9, p. 247.

[186←]

راجع:

S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. III, § 9, p. 248. من المحتمل أن يكون المقطع الذي كتبه مونتين واستشهد به بوفيندورف هو التالي: «أخذ بعض الإسبان أرضاً في منطقة خصبة رائعة، وقدموا تصريحاتهم المعتادة لهذا الشعب: أنهم أناس مسالمون [...] أرسلهم ملك قشتالة [...] الذي منحه البابا، ظلّ الله على الأرض، السيادة على جميع جزر الهند؛ [...] ودلوهم على عقيدة الإيمان بإله واحد وعلى حقيقة ديننا، ونصحوهم بقبوله، مضيفين بعض التهديدات. كان الجواب كالتالي: فيما يتعلق بكونهم مسالمين، فإنهم لا يبدون كذلك، إذا كانوا كذلك بالفعل؛ أما ملكهم فلأنه سأل فلا بد أنه كان فقيراً ومحتاجاً. [...] أما بالنسبة إلى إله واحد فقط، فقد أحبوا الكلام، لكنهم لم يرغبوا في تغيير دينهم، حيث اعتادوا عليه بشكل مفيد لمدّة طويلة؛ [...] أما بالنسبة إلى التهديدات، فهي دليل على افتقاد الحكمة في تهديد أشخاص لا يعرفونهم، لا يعرفون طبيعتهم ولا وسائلهم» وهكذا خلص مونتين، مع تقديره لحنكة ذلك الشعب: «هذا مثال على اللعثمة الطفولية»: M. de Montaigne, Saggi, (1580-1588) Milano, Adelphi, 1996, L. III, cap. VI, pp. 1213-1214.

[187←]

“Admissos tamen semel hospites & peregrinos sine probabili causa ejicere inhumanitate & contumelia non vacat», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. III, § 9, p. 248.

ويحتوي الفصل الثالث من الكتاب الثالث - وفقاً لتفسير ر. تاك (R. Tuck) الصائب - الأطروحات الرئيسة لعمل بوفيندورف.

Cfr. R. Tuck, The Rights of War and Peace, cit., p. 153.

[188←]

G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 206.

[189←]

“Sicuti etiam multas civitates immensum crevisse cernimus, quod peregrinos, & exteros lubenter receperint: alias contra, quae hos aversati sunt, ad modicam conditionem redactas», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. III, § 10, pp. 248-249.

يلحظ كافالار أن بوفيندورف كان بإمكانه أن ينهلَ من عديد الأمثلة: ذكر من بينها هجرات العديد من اللاجئين الهولنديين من الجنوب إلى الشمال في نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وهذا ما أسهم في حدوث المعجزة الاقتصادية للعصر الذهبي: G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 205.

[190←]
يلجأ بوفيندورف إلى سلطة تاسيتوس (Tacito) الذي قال:

«ita terras generi mortalium datas; quaeque vacuae, eas publicas esse»

(إنّ الأرض تنتمي في الأصل إلى البشرية جمعاء، وأن الأراضي الخالية هي ملك للجميع):

Tacito, Annali, Milano, Rizzoli, 1997, vol. II, L. XIII, cap. LV, pp. 608-609.

[191←]
يحيل بوفيندورف على فرانسيس بيكون:

F. Bacon, De Dignitate & Augmentis Scientiarum Libri IX, London, 1613. (Cfr. F. Bacon, De Dignitate & Augmentis Scientiarum Libri IX, in The Works of Francis Bacon, in Four Volumes, I vol., London, A. Millar, MDCCXL.)

[192←]
quod ad bellum Americanis inferendum putat sufficere, quod isti possint intelligi velut ...“ per ipsum ius naturae proscripti, ideo quia apud illos sit consuetudo sacrificandi homines, & humanas carnes manducandi», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, .cit., L. VIII, cap. VI, § 5, p. 883

[193←]
.Nam homines naturali libertate ex aequo gaudent», Ibidem, L. III, cap. II, § 8, p. 232“

[194←]
Hoc modo in proclivi esset, omnes populos a moribus nostris dissidentes barbarorum“ convitio notare, & ex solo isthoc praetexto eosdem invadere», in S. Pufendorf, De iure .naturae et gentium libri octo, cit., L. III, cap. II, § 8, p. 233

[195←]
.G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 207

[196←]
Cfr. R. Waswo, The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689, in «New Literary History», 27, 4, 1996, pp. 753-756.

يشير فازفو (Waswo) إلى تلك المقاطع في «De iure naturae et gentium»

حيث يحلل بوفيندورف عمليات تكوين المستعمرات، إذ يقول إن «الدول عادة ما تلجأ إلى وسائل أقل كراهية للتخلص من المواطنين المشبوهين أو العديمي الجدوى، وتقليل عددهم حتى يتركوا مساحة أكبر للآخرين: أي إرسالهم إلى المستعمرات».

Sed nihilominus a civitatibus usurpari medium minus odiosum amoliendi cives)» suspectos, aut supervacuos, & moltitudine praegraves, quo caeteris laxior locus fiat; ut in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri ,(«nempe eos in colonias transscribant .octo, cit., L. VIII, cap. XI, § 6, p. 922

في مكان آخر، يحلل بوفيندورف العلاقات المؤسسية بين المستعمرات والوطن الأم:

L. VIII, cap. XII, § 5, p. 926.

في الواقع، كما يعتقد كافالار عن حق، لا يوجد مسوّغ للاستعمار الغربي في هذه التحليلات التي أجراها بوفيندورف.

[197←]

Unde vis operandi quae illis inest, Non in hoc consistit, ut intrinseca sua efficacia motum“ aliquem physicum, aut mutationem in re aliqua producant, Sed tum in eo, ut pateat hominibus, qua ratione libertas actionum ipsis sit moderanda», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. I, cap. I, § 4, p. 3.

[198←]

انظر التحليل المعمّق لآراء بوفيندورف لدى ويلزيل:

Pufendorf in H. Welzel, Diritto naturale e giustizia materiale (1951), Milano, Giuffrè, 1965, p. 210.

[199←]

Heic igitur sciendum est, Libertatem in genere concipi per facultatem intrinsecam agendi“ aut omittendi, quod quis ipse iudicaverit», in S. Pufendorf, De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. II, cap. I, § 2, p. 99.

[200←]

“Maxima inde homini dignatio, quod animam obtinet immortalem, lumine intellectus, facultate res diiudicandi & eligendi praeditam», Ibidem, L. II, cap. I, § 5, p. 101.

(وهكذا للإنسان كرامته السامية، امتلاكه للروح الخالدة، المضيئة بنور الفكر، والقدرة على الحكم والاختيار).

[201←]

راجع أيضاً:

H. Welzel, Diritto naturale e giustizia materiale, cit., p. 210.

حول هذه القضايا أشاد جون لوك (J. Locke) علانية بعمل بوفيندورف في نصّ مخصّص للتدريب والتعليم، حيث أشار إلى أنه بعد استيعاب التلميذ جيداً عمل بوفيندورف «De officiis» وإضافة عمل شيشرون « De officio hominis & civis»، قد يكون من المناسب تطبيقه على

De iure belli & pacis of Grotius,

أو ربما أفضل من الاثنين: «De iure naturale & gentium»، لتعليم الحقوق الطبيعية للإنسان، وأصل المجتمع وأسسه، والواجبات المترتبة عليه: J. Locke, Some Thoughts concerning Education (1693), Edited with Introduction, Notes, and Critical Apparatus by John W. and Jean S. Yolton, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 239.

عبّر لوك عن نفسه بشكل أكثر وضوحاً في ورقة قصيرة أملاها على صموئيل بولد (Samuel Bold)، نقرأ فيها مقترحات لقراءة الأعمال السياسية، بالإضافة إلى هوكر (Hooker) وسيدني (Sydney) وباكستون (Paxton) وأعماله الخاصة، أي «Two Treatises of Government»، «يمكننا أن نضيف كتاب بوفيندورف «De officio hominis & civis» و «De iure naturale et gentium»، وهو أفضل كتاب من نوعه»: Some

Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman (1703), Appendix III, in J. Locke, Some Thoughts concerning Education, cit., p. 322.

يستشهد باربيراك (Barbeyrac) أيضاً بهذا الحكم الذي أصدره لوك (Locke)، الذي وفقاً له، بالمقارنة مع كتاب شيشرون De Officiis وكتاب جروتسيو De iure belli ac pacis، يبقى «عمل بوفيندورف الأفضل»: J. Barbeyrac, Préface du Traducteur a S. Pufendorf, Le Droit de la Nature et des Gens, Tome Premier, Basle, E. & JR Thourneisen, 1732, Quatrième Edition, revue & augmentée considerablement, p. CXX.

[202←]
يبرز ويلزيل (Welzel) كيف طرح بوفيندورف، أول مرة، فكرة الكرامة «مفهوماً مركزياً للقانون الطبيعي»:

.H. Welzel, Diritto naturale e giustizia materiale, cit., p. 212

[203←]
راجع في هذا الصدد:

H. Welzel, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte (John Wise und Samuel Pufendorf), in Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festgabe für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag 15. Januar 1952, Göttingen, Verlag Otto Schwartz, 1952, pp. 387411.

[204←]
.Cfr. A. Truyol y Serra, Histoire du droit international public, cit., p. 87

[205←]
E. de Vattel, Préface a Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains (1758), Washington, Carnegie .Institution of Washington, 1916, vol. I, p. IX

[206←]
.Ibidem, p. X

[207←]

Ibidem.

يشير فاتيل إلى ما يؤكده بوفيندورف:

De iure naturae et gentium libri octo, cit., L. II, cap. III, § 23, p. 156.

حيث أعلن بوفيندورف الموافقة على الأطروحات التي عبّر عنها هوبز:

De cive, cap. XIV, 4.

وكما لحظنا، في الواقع، يطوّر بوفيندورف فكره من خلال تقديم الجانب الأخلاقي للدول، جنباً إلى جنب مع الأطروحات الواقعية التي طرحها هوبز حول مصالح الدول ومغانمها.

[208←]
M. Koskenniemi, From Apology to Utopia. The Structure of International Legal .Argument, Helsinki, Lakimiesliiton Kustannus, 1989, p. 89

[209←]
.E. de Vattel, Préface a Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., p. XXIII

[210←]
«لو أنّ قادة الشعوب ومختلف العاملين في قطاع الشؤون العمومية تكفّلوا بإعداد دراسة جادة لعلم، لكان قانوناً وبوصلة، أوَلن يكون ذلك حصيلة جيدة لرسالة في قانون الشعوب؟»، المصدر نفسه.

[211←]
.E. de Vattel, Préface, cit., p. XXI

[212←]
.Ibidem, p. XXII

[213←]
.M. Koskenniemi, From Apology to Utopia, cit., p. 89

[214←]
انظر في هذا الصدد:

Ch. Wolff, Ius gentium methodo scientifica pertractatum (1749, qui: ed. del 1764), Iuris gentium Prolegomena, in The Classics of International Law, (من إعداد) J. Brown Scott, Oxford, Clarendon Press, 1934, § 10, p. 4.

(فسرنا هذا المصطلح (civitas maxima) اعتماداً على الفكرة التي أوردها الكتاب، بالجمهورية العظيمة أو الكبيرة، وقد وجدنا من معانيها بالإنجليزية «greatest citizenry» ويعني أيضاً أي تحالف أو كونفيدرالية، تجمع بين جماعات مختلفة عرقياً وثقافياً ولكن لديها أهدافاً مشتركة، ويحتمل المصطلح تفسيرات أخرى، منها أصلها الروماني القديم (ordinamento giuridico mondiale) أي «نظام قانوني عالمي» وتؤخذ في الحسبان عند التعامل مع المصطلح في هذا النص - المترجم).

[215←]

E. de Vattel, Préface, cit., p. XVII.

فسر أ. هيريل (A. Hurrell) عمل فاتيل على أنه الإسهام الذي طور المفهوم السائد للقانون الدولي الغربي: قانون تكُون فيه الدول هي الجهات الفاعلة الأساسية التي يجب أن يُبنى على أساسها نظام دولي تعددي: A. Hurrell, Vattel: Pluralism and its Limits, in Classical Theories of International Relations, (من إعداد) I. Clark e I.B. Neumann, Houndsmills, Palgrave, 1996, p. 234.

يبدو لي أن حكم لابراديل (Lapradelle) إشكالي وغير مقبول، فقد جادل بأن عمل فاتيل هو «إسقاط على مستوى قانون الشعوب للمبادئ الفردانية القانونية العظيمة». وأيضاً: «كان جروتسيو قد كتب القانون الدولي للحكم المطلق، أما فاتيل فقد كتب القانون الدولي للحرية السياسية»: A. de Lapradelle, Introduction a E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., p. LV.

[216←]
E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., L. III, cap. III, § 47, p. 39. In proposito cfr. G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 307.

[217←]
يؤكد كوسكنييمي على أن فاتيل قد أدخل مفهوم تحويل القانون إلى إجراءات. وإذا ما كان للقانون الدولي أن يسهم في استقرار نظام عالمي فيمكنه فعل ذلك من خلال إنشاء إجراءات يمكن للدول من خلالها التغلب على نزاعاتها. تمثل هذه الجوانب الإجرائية للقانون، أي القواعد الشكلية لإدارة الحروب والعلاقات الدبلوماسية، أكثر الخصائص ذات الدلالة لنظام الدول في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: M. Koskenniemi, From Apology to Utopia, cit., p. 96.

[218←]
E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., L. III, cap. III, § 47, .p. 40

[219←]
.Ibidem, L. I, cap. XIX, § 230, p. 210

[220←]

Ibidem, L. II, cap. II, § 25, p. 277.

«حين هاجم الإسبان سكان أمريكا الأصليين، بدعوى أن تلك الشعوب ترفض المتاجرة معهم، غطوا بزيفٍ باطلٍ نهمهم الفاضح».

[221←]
.Ibidem, L. I, cap. XVIII, § 208, pp. 193-194

[222←]

Ibidem, L. I, cap. VII, § 81, p. 78.

راجع حول هذه النقطة والمناقشة اللاحقة:

cfr. la puntuale ricostruzione di G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., pp. 315 ss.

[223←]
E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., L. I, cap. VII, § 81, p. .78

[224←]
.Ibidem, L. I, cap. XVIII, § 209, p. 195

[225←]
.Ibidem, L. I, cap. VII, § 81, p. 79

[226←]
.Ibidem, L. I, cap. XVIII, § 209, p. 195

[227←]

G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 316.

يتذكر كافالار أيضاً شعبية أعمال فاتيل بين الأمريكيين.

[228←]
E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, cit., L. I, cap. VII, § 209, .p. 196

[229←]
.Ibidem, L. II, cap. VII, § 97, p. 327

[230←]
G.W. von Leibniz, Nova Methodus discendae docendaeque iurisprudentiae (1667), in Deutschen Akademie der Wissenschaften zu (من إعداد) ,Sämtliche Schriften und Briefe Berlin, Sechste Reihe, philosphische Schriften, Erster Band, 1663-1672, Berlin, .akademie Verlag, 1971

يميز ليبنيتز بين العادل في (ius rictum) و (aequitas) و (pietas) «القانون الصارم» و«المساواة» و«الرحمة» فيما يتعلق بالدولة والجنس البشري والله.

[231←]
.Ch. Wolff, Institutiones iuris naturae et gentium (1750), Venetiis, 1769, p. 398

[232←]
W. Weischedel, Bd. VIII, (من إعداد) ,I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), in Werke Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 350; trad. it. Metafisica dei costumi, Roma-Bari, .Laterza, 1983, p. 51

[233←]
.Ibidem, p. 369; trad. it. cit., p. 72

[234←]
.Ibidem, p. 374; trad. it. cit., p. 78

[235←]
Cfr. H. Hofmann, Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung, R. Brandt, Berlin, Walter de Gruyter, (من إعداد) ,in Rechtsphilosophie der Aufklärung .1982, p. 26

يحيل هوفمان إلى مؤلف:

Die Metaphysik der Sitten, cit., § 44, p. 431; trad. it. cit., p. 141.

[236←]
بعد عام واحد من نشر «ميتافيزيقا الأخلاق»، أصبح كانط وأتباعه يُعدّون من أصحاب «المدرسة النقدية أو مدرسة فقه دولة القانون»: J.W. Placidus, Litteratur der Staatslehre. Ein Versuch, Strasburg, 1798, p. 73.

ذكر م. ستولايس (M. Stolleis) تعريف المدرسة الكانطية الذي صاغه بلاسيدوس (Placidus) في كتابه.

A. (من إعداد) ,M. Stolleis, Rechtsstaat, in Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte .Erler ed E. Kaufmann, IV Band, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1990, p. 367

راجع عن بلاسيدوس:

G.-Ch. von Unruh, Die «Schule der Rechts-Staats-Lehrer» und ihre Vorläufer in vorkonstitutioneller Zeit, in Festschrift für H.U. Scupin zum 80. Geburtstag (من إعداد) N. Achterberg, W. Krawietz e D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1983, p. 252.

[237←]
I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 423; trad. it. cit., p. 132.

[238←]
راجع حول العلاقة بين مذهب الكانطية في القانون والأخلاق ومذهب سافيني:

F. Wieacker, Storia del diritto privato moderno, vol. II, Milano, Giuffrè, 1980, pp. 10 ss.

[239←]
I. Kant, Die Methaphysik der Sitten, cit., p. 424; trad. it. cit., p. 133.

[240←]
تم اقتراح التفسير «الديمقراطي» لفكر كانط في الجدل الألماني على وجه الخصوص من قبل إ. ماوس (I. Maus)، الذي يعتقد أن فلسفة القانون الكانطية تجعل حقوق الحرية مبادئ إجرائية للعملية التشريعية الديمقراطية: I. Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechtsund demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 299.

يضيف إ. ماوس أيضاً:

«فسر كانط الشكل التنظيمي الديمقراطي للإجراء التشريعي [...] على أنه تحقيق للحرية والمساواة في سياق العمليات السياسية المؤسسية لتشكيل الإرادة السياسية», Ibidem, p. 303.

[241←]
I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant (1795), in Werke, (من إعداد) W. Weischedel, Bd. XI, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 224; trad. it. Per la pace perpetua. progetto filosofico di Immanuel Kant, in Scritti di storia, politica e diritto, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 184.

[242←]
O. Höffe, persino un popolo di diavoli ha bisogno dello Stato, Torino, Giappichelli, 1993, p. 80.

[243←]
راجع في هذا الصدد:

C. Cesa, Diritto naturale e filosofia classica tedesca, in»Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII, 1998, pp. 229 ss.

[244←]
O. v. Gierke, Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Torino, Einaudi, 1974, p. 103.

[245←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 345; trad. it. cit., p. 44

[246←]
Cfr. H. Hofmann, Zur Lehre vom Naturzustand, cit., p. 29.

يعتمد هوفمان في ذلك على كانط:

I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., § 52, p. 464; trad. it. cit., p. 175.

[247←]
يكتب كانط: «لذلك، عندما يتعذّر توقع الموافقة على هذا القانون من شعب بأكمله، ومن ثَمّ ليس من المتوقع أن تصل إلى أغلبية الأصوات، [...] فإن المبدأ الأساسي الذي بموجبه تكون هذه الأغلبية كافية هو المبدأ الأسمى وهو تأسيس دستور مدني حيث يكون مقبولاً بموافقة عامة، ومِنْ ثَمَّ يكون قد تأسس من خلال عقد»: I. Kant, Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in Werke, (من إعداد) W. Weischedel, Band XI, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 153; trad. it. Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi, in Scritti di storia, politica e diritto, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 143.

[248←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 345; trad. it. cit., p. 44

[249←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 204; trad. it. cit., p. 169

[250←]
.I. Kant, Über den Gemeinspruch, cit., p. 169; trad. it. cit., p. 156

[251←]
I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 212; trad. it. cit., p. 176.

حول (Zum ewigen Frieden)، وبشكل عام، حول مفهوم الكوسموبوليتانية من منظور تاريخي، راجع: L. Scuccimarra, I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 325 ss.

[252←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., 467; trad. it. cit., p. 180

[253←]
على العكس من ذلك يؤكد م. كرييلي أن حرية كل دولة ومساواتها، ومِنْ ثَمَّ الاستقلال المتبادل عن الإرادة المتعسفة حتى في السياق القائم بين الدول, «هو المبدأ نفسه الذي يستند إليه الدستور الجمهوري، أي حرية الإنسان ومساواته، سوى أننا في هذه الحالة نستبدل الإنسان بالدول. حق الإنسان وحق الشعوب قسمان للفكرة الأساسية نفسها»: M. Kriele, Die demokratische Weltrevolution, München-Zürich, Piper, 1987, p. 154.

[254←]

.I. Kant, Über den Gemeinspruch, cit., p. 170; trad. it. cit., p. 156

[255←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 209; trad. it. cit., p. 173

[256←]
Ibidem, p. 211; trad. it. cit., p. 175.

ينتقد هيجل كانط، كما هو معروف، لأنه يعتقد أنه اقترح (Fürstenbund) وهو اتحاد للمبادئ، وأن «التحالف المقدس هو تقريباً مؤسسة من هذا النوع» («die heilige Allianz ist ungefähr so ein Institut»): GWF Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs .Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1973/1974, IV, p. 735

يعترض كريلي على ذلك، لأن هيجل يغفل حقيقة أن كانط أشار في الواقع فقط إلى الجمهوريات القائمة على تقسيم السلطات: M. Kriele, Die demokratische Weltrevolution, cit., p. 161.

[257←]
Ibidem, p. 213; trad. it. cit., p. 176

[258←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 467; trad. it. cit., p. 180

[259←]
.Ibidem, p. 474; trad. it. cit., p. 188

[260←]
.I. Kant, Über den Gemeinspruch, cit., p. 172; trad. it. cit., p. 159

[261←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 212; trad. it. cit., p. 176

[262←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 474; trad. it. cit., p. 187

[263←]
Ibidem, p. 475; trad. it. cit., p. 188.

أعتقد أن هذه الكلمات الواردة من كانط تعبّر مرة أخرى عن الوعي بأنه في الوقت الذي كتب فيه، يمكننا أن نطمح بشكل واقعي إلى إنشاء مؤتمر للدول، أي اتحاد دول طوعي قابل للإلغاء، وليس إنشاء حل مؤسسي فيدرالي قائم على دستور «لا ينفصم»، أي على نظام قانوني لدولة عليا، أشبه بالنظام في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كان يمكن أن يكون الغاية النهائية. يفسر ج. ماريني (G. Marini)، من ناحية أخرى، هذا المقطع الكانطي المعقد دون أن يتبنى التعاقب التاريخي المحتمل للحظتين المؤسسيتين مؤكداً أنه عادة وبطريقة خاطئة «نفسره بالرفض، وليس بقبول النموذج الدستوري للولايات الأمريكية». راجع: M. G. Marini, Tre studi sul cosmopolitismo .kantiano, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 56

من المحتمل أن يُقصد بمؤتمر الدول والحل المؤسّسي الفيدرالي كونُهما مرحلتين متتاليتين في منظور فلسفة التاريخ الكانطية.

[264←]
راجع في هذا الصدد:

N. Bobbio, Kant e la rivoluzione francese, in L’età dei diritti, Torino, Einaudi, 1990, pp. 152 ss.

[265←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 214; trad. it. cit., p. 177

[266←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 476; trad. it. cit., p. 189

[267←]
.Ibidem, p. 476; trad. it. cit., p. 189

[268←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 216; trad. it. cit., p. 179

[269←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 477; trad. it. cit., p. 191

[270←]
.Ibidem, p. 476; trad. it. cit., p. 190

[271←]
F.H. Hinsley, Power and the Pursuit of Peace, Cambridge, Cambridge University Press, .1980

[272←]
W.B. Gallie, Philosophers of War and Peace, Cambridge, Cambridge University Press, .1980

[273←]
Cfr. M. Wight, International Theory. The Three Traditions, Leicester, Leicester University .Press, 1991

[274←]
.H. Bull, La società anarchica, Milano, Vita e Pensiero, 2005

[275←]

Cfr. A. Hurrell, Kant and the Kantian Paradigm in International Relations, in «Review of International Studies», 1990, 16, pp. 183 ss.

ما دوّنه هوريل هو ما اعتمدناه في صياغة هذه الفقرة.

[276←]
.Ibidem, p. 185

[277←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 197; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 164

[278←]
.Ibidem, p. 225; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 1850

[279←]
A. Hurrell, Kant and the Kantian paradigm in international relations, cit., p. 200.

يؤكد هوريل أن المنظور الكانطي، أي تصوره للنظام الدولي، قريب جداً من الطرح الذي يسميه بول ووايت «تراث المجتمع الدولي» أو «المجتمع الذي تصوره جروتسيو». حول هذا النقاش راجع الفصل الثامن.

[280←]
Cfr. I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 199; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 166.

(المقالة الخامسة الأولية).

يمكن على الأرجح، من وجهة النظر الكانطية، تحديد العناصر التي ينبغي أن تسهم في تحسين نظام الدول على النحو التالي: توسيع نطاق المبدأ الجمهوري (أي أشكال الحكم الديمقراطية النيابية)؛ وإنشاء تجمعات للدول في إطار الدفاع المشروع عن النفس؛ وإعمال أشكال الولاية القضائية الدولية؛ وتأكيد القانون الكوسموبوليتاني (أي حقوق الإنسان، ولا سيما حقوق الأجانب)؛ والاعتراف بحقوق الشعوب.

[281←]
Ibidem, p. 203; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 169.

(تمّ تحوير الترجمة جزئياً).

[282←]
E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains (1758), Washington, Carnegie Institution of Washington, 1916, vol. I, p. 9.

كتب فاتيل: «يجب ترك كل أمة تتمتع بهذه الحرية السلمية، التي تستقيها من الطبيعة».

[283←]
سخر كانط من هذا التوازن عندما كتب: «إنّ السلام الدائم عالمياً من خلال ما يسمى بتوازن القوى (Balance der Mächte) في أوروبا هو وهم محض، مثل منزل سويفت، الذي بناه المهندس المعماري بناء مثالياً وفقاً لقوانين التوازن، غير أنه بمجرد أن وقف عليه عصفور، انهار»: I. Kant, Über den Gemeinspruch, cit., p. 172; trad. it. Sul detto comune, cit., p. 158.

[284←]
من المؤكد أن طرح كانط بعيد عن رؤية فاتيل، رغم وجود تقارب كبير بين مذهبيهما، حول الحق في شن الحرب عندما تظن إحدى الدول أنها تعرضت للإساءة من دولة أخرى، أو حق التوقّي (ius praeventionis) ضد «تنامي قوة (potentia tremenda) دولة أخرى تصبح بعدها مخيفة لتوسيع أراضيها»: I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., pp. 469-470; trad. it. Metafisica dei costumi, cit., p. 183.

راجع في هذا الصدد:

A. Hurrell, Kant and the Kantian paradigm in international relations, cit., p. 188.

[285←]
يؤكد كانط أن: «في فكرة أن قانون الشعوب هو قانون حرب ليس هناك ما يدعو إلى التفكير؛ لأنه قانون، ليس بموجب القوانين الخارجية الصالحة عالمياً، التي تحد من حرية كل فرد، وإنما قانون يستطيع أن يحدد ما هو قانون وما ليس قانوناً، وفقاً لمبادئ مفروضة بالعنف من جانب واحد». لذلك يختتم كانط كلامه بقسوة: «الناس الذين هم على هذه الشاكلة سيكون لديهم ما يستحقونه إذا دمروا بعضهم البعض، وإذا وجدوا السلام الدائم بهذه الطريقة في القبور الشاسعة التي تحوي جميع أخطاء العنف ومعهم مقترفوها»: I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., p. 212.

انظر في هذا الصدد المراجعة القيّمة بواسطة جي ماريني:

G. Marini, La filosofia cosmopolitica di Kant, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 151-154.

[286←]
راجع في هذا الصدد:

G. Cavallar, The Rights of Strangers, Bodmin, Ashgate, 2002, pp. 339 ss.

والمراجعة التي قدّمها نوت إبسن (Knut Ipsen)، للعملية التي قام بها كانط في بنائه للقانون الخاص بالسلام. ويلحظ كانط في كتاب «من أجل السلام الدائم»، في حالة الطبيعة، أن غياب القوانين الخارجية الملزمة يجعل الحرب حالة لا مفر منها. ولذلك، يرى مفهوم «حق الحرب» تعبيراً متناقضاً، لأن حق الشعوب (Völkerrecht) يمثل التغلب على الحالة الطبيعية من خلال وضع شرط قانوني. ومع ذلك، وبعد سنتين، في «ميتافيزيقا الأخلاق»، سيكتب كانط أن «في حالة الطبيعة، يعدّ الحق في الحرب (الدخول في الأعمال العدائية) هو الوسيلة المشروعة التي تؤكد بها الدولة حقَّها بالقوة ضد دولة أخرى» (الفقرة 56). يعتقد إبسن أن كانط قد طور نموذجاً من مستويين (Zwei-Ebenen-Modell): فمن ناحية تعدّ الحرب بالتأكيد ظاهرةً لحالة الطبيعة، ولكن من ناحية أخرى يمكن أن ترقى المبادئ التي بموجبها تشن الحروب إلى مستوى الشرط القانوني: K. Ipsen, Ius gentium - ius pacis?, in R. Merkel e R. Wittmann (من إعداد), «Zum ewigen Frieden», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 306.

في هذا، سبق كانط، وفقاً لإبسن، واقعَ القانون الدولي اليوم. (على وجه الخصوص، تم التذكير بالمادة ٢.٤ المعروفة من ميثاق الأمم المتحدة، والتي استبعدت حق الحرب للدول الأعضاء).

وهكذا نفهم التصور الكانطي لقانون الشعوب، الذي يشمل «الحق في شن الحرب، والحق في داخل الحرب، والحق في إخراج بعضنا البعض من هذه الحالة، ومِنْ ثَمَّ مهمة وضع دستور يؤسس لسلام دائم، أي قانون ما بعد الحرب»،

Metafisica dei costumi, cit., § 53, pp. 179-180.

هذا هو قانون السلام الذي فكر فيه كانط والذي وصفه في «ميتافيزيقا الأخلاق»، في ختام المبادئ الميتافيزيقية لمذهبه القانوني، على النحو التالي: «يمكن القول بأن هذا الأساس العالمي الدائم للسلام (Friedensstiftung) ليس جزءاً فحسب، بل هو الهدف النهائي الكامل من مذهب القانون الذي يتم تمحيصه في حدود العقل المجرد»: Metafisica dei costumi, cit., p. 194.

(تمّ تحوير الترجمة جزئياً).

[287←]
راجع:

U. Grozio, De iure belli ac pacis, L. II, cap. I, § 11 e L. III, cap. III, § 1; S. Pufendorf, Die Verfassung des deutschen Reiches (1667), Stuttgart, Philipp Reclam iun., 1976, pp. 71-72.

الطبعة الأولى من العمل المعتمدة في الترجمة الألمانية، ظهرت بعنوان:

(Severini de Monzambano Veronensis (pseudonimo di Samuel Pufendorf), De statu imperii Germanici ad Laelium fratrem, dominum Trezolani, liber unus, Genevae, apud Petrum Columesium, 1667); E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle, L. III, cap. III, §§ 24-26.

[288←]
G. Marini, La filosofia cosmopolitica di Kant, cit., p. 147.

يكتب ماريني «سيكون على البشر، وهم كائنات أخلاقية لأنهم كائنات عقلانية حرة، أن يحولوا الجمهورية التي يجدون أنفسهم يعيشون فيها، والتي يمكن أن يطلق عليها ظاهرة الجمهورية الكانطية (respublica phaenomenon) بسبب عيب النقص الإنساني فيها، إلى جمهورية أكثر كمالاً من أي وقت مضى، تهدف إلى تلك الفكرة، مع أنها غير قابلة للتحقيق في التطبيق العملي، والتي يمكن تسميتها جمهورية في حد ذاتها (respublica noumenon):
.Ibidem, p. 31

[289←]
.A. Hurrell, Kant and the Kantian paradigm in international relations, cit., p. 192

[290←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 474; trad. it. Metafisica dei costumi, cit., p. 188

[291←]
.A. Hurrell, Kant and the Kantian paradigm, cit., p. 205

[292←]
.I. Kant, Zum ewigen Frieden, cit., pp. 214-215; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 178

[293←]
.Ibidem, p. 214; trad. it. Per la pace perpetua, cit., p. 178

[294←]
.Ibidem, p. 216; trad. it. cit., p. 179

[295←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 476; trad. it. Metafisica dei costumi, cit., p. 190

[296←]
.Ibidem, p. 477; trad. it. Metafisica dei costumi, cit., p. 190

[297←]
.Ibidem; trad. it. Metafisica dei costumi, cit., p. 191

[298←]
Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke, Leipzig, 1831, p. 352.

يستشهد ميشال فوكو بمجموعة أخرى من الملحوظات، دوّنها مستمعون حضروا محاضرات كانط:

Fr.Ch. Starke (ed.), Kants Anweisung zur Menschen-und Weltkenntnis, Leipzig, 1831

ويلحظ أنه «لا يوجد نص من هذه النصوص موثوق به تماماً؛ فمن الصعب تسجيل الملحوظات ونشرها بعد خمسة وثلاثين عاماً من وفاة كانط»: I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico, Torino, Einaudi, 2010, p. 10.

[299←]
.Ibidem, p. 353

[300←]
\.Ibidem

[301←]
يورد معدّ الكتاب فر. س. ستارك (Fr. Ch. Starke) في (Vorrede) «ننشر هنا الدروس التي ربما أعطاها في النصف الثاني من القرن الماضي، لأنّ محتواها يكشف أنّ نقد العقل الخالص (1781) لم يكن قد ظهر بعد»: Fr. Ch. Starke, Vorrede a Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, cit., p. XII.

راجع حول هذه التواريخ:

G. Cavallar, The Rights of Strangers, cit., p. 349.

[302←]
يجب أن يكون الحكم على عمل بوفيندورف مختلفاً عن تقويم كانط، لا سيما فيما يتعلق بمفهومه عن كرامة الإنسان، ولتأكيده على واجب الضيافة (راجع الفصل الثالث).

[303←]
J. Habermas, L’idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo, in L’inclusione dell’altro; trad. it. di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 183.

ظهرت نسخة مختصرة من هذا المقال باللغة الألمانية:

«Information Philosophie», 5, 1995 (بعنوان) Kants Idee des Ewigen Friedens. Aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, pp. 5 ss.

(الدولة الخارقة، أي الدولة العالمية التي تتمتع بسلطات تفوق سلطة الدولة المحلية). (المترجم)

[304←]
.I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 475; trad. it. cit., p. 188

[305←]
.I. Kant, Über den Gemeinspruch, cit., p. 130; trad. it. cit., p. 125

[306←]
.Ibidem

[307←]
I. Kant, Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Teil (1785), in Werke, (من إعداد) W. Weischedel, Bd. XII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 805; trad. it. in I. Kant, Recensione di J.G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Parte II, in Scritti di storia, politica e diritto, cit., p. .72

يؤكد كانط: «ومع ذلك، إذا كانت البشرية تعني مجموع سلسلة مطَّردة تمتدّ إلى اللانهاية (غير المحددة) من الأجيال (وهذا هو في الواقع معناها المعتاد)، ويُفترض أنّ هذه السلسلة تقترب باستمرار من خطّ وجهتها، الذي يجري إلى جوارها، فلا يوجد تناقض في القول بأن هذه السلسلة هي في جميع أجزائها تقاربية مع هذا الخط، ومع ذلك فهي بمجموعها تلتقي به، وتتّحد معه: بمعنى آخر، أنه لا يوجد فرد من جميع الأجيال من السلالة البشرية يصل إلى وجهته النهائية بالكامل، وإنما النوع البشري فقط».

[308←]
.Cfr. H. Arendt, Teoria del giudizio politico, Genova, Il melangolo, 1990, p. 90

[309←]
.N. Pirillo, L'uomo di mondo fra morale e ceto, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 227 ss

[310←]
I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in Werke, (من إعداد) W. Weischedel, Bd. XII, cit., p. 411; trad. it. Antropologia pragmatica, Roma-Bari, Laterza, .1985, p. 12

[311←]
.Ibidem, p. 687; trad. it. cit., p. 226

[312←]
.Ibidem, p. 689; trad. it. cit., p. 228

[313←]
يرى بوبيو (Bobbio) أنه مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ديسمبر 1948، تم وضع الشروط لجعل الأفراد، وليس الدول فقط، موضوعاً قانونياً للقانون الدولي. راجع: N. Bobbio, L'età dei diritti, cit., p. .154

[314←]
يقول كونيج (König): «إن حقوق الإنسان تجد أساسها فيما يشكل (ausmacht) كينونة الإنسان إنساناً، فيما يحمل دلالة (auszeichnet) الإنسان بصفته إنساناً: في الجوهر (Wesen)، أي في طبيعة الإنسان، وفي كرامة الإنسان»: S. König, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant, Freiburg, Alber, 1994, p. 27.

[315←]
J. Habermas, L’idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo, cit., p. 205.

[316←]
R. Dworkin, I diritti presi sul serio, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 266.

[317←]
راجع في هذا الصدد ما يقوله لـ. فيرايولي (L. Ferrajoli) بحقّ أنه يتصور «العالمية» للحقوق الأساسية ليس بالمعنى الأكسيولوجي (القيم السائدة في مجتمع معين)، ولكن بالمعنى المنطقي، نظراً لأنها تُمنح لجميع الأشخاص مع احترام اختلافاتهم، ومن هذا المنظور، تتوافق العالمية مع التعددية الثقافية، وفي الواقع «تمثل ضمانة رئيسة لها»: L. Ferrajoli, Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2007, vol. II, p. 58.

[318←]
L. Ferrajoli, Diritti fondamentali, in «Teoria politica», 2, 1998, p. 25.

[319←]
J. Rawls, La legge dei popoli, in S. Shute e S. Hurley (من إعداد), I diritti umani, Milano, Garzanti, 1994, p. 82.

[320←]
I. Kant, Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (1798), in Werke (من إعداد) W. Weischedel, Bd. XI, cit., p. 363; trad. it.

صراع الكليات في ثلاثة أقسام. المبحث الثاني: صراع الكلية الفلسفية مع الفقهية. إعادة طرح السؤال: هل تتقدم البشرية باستمرار نحو الأفضل في مؤلَّف: Scritti di storia, politica e diritto, cit., p. 233.

[321←]
I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, cit., p. 466; trad. it. cit., pp. 179-180.

تم تطوير هذه المواقف الكانطية بواسطة هـ. كيلسن (H. Kelsen) الذي تصوّر السلام حالة تتّسم بغياب القوة. «السلام وضع يتّسم بغياب القوة»، هذا هو ما نقرأه لديه: H. Kelsen, La pace attraverso il diritto (1944), Torino, Giappichelli, 1990, p. 41.

[322←]
تم تطوير هذا المنظور المشتقّ من كانط بواسطة هـ. كيلسن الذي ميّز بين الحرب العدوانية والحرب العقابية. في التفسير الكيلسني، لا تعترف نظرية «الحرب العادلة» بالحرب إلا إذا كانت عقوبة، ويُنظر إلى القانون على أنه «أمر

بموجبه يُحظر استخدام القوة بشكل عام، ولكن يُسمح به بشكل استثنائي عقوبة»: H. Kelsen, Teoria generale del diritto e dello Stato (1945), Milano, Etas libri, 1980, p. 22.

«السلام حالة لا يوجد فيها استخدام للقوة»: هكذا كتب كيلسن في مؤلفه:

H. Kelsen, Law and Peace in international relations (1942), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948, II ed., p. 12.

لمناقشة نقدية لأطروحات كيلسن وهابرماس وبوبيو، راجع المؤلف التالي:

D. Zolo, I signori della pace, Roma, Carocci, 1998.

[323←]
قام بوبيو في عدة مناسبات بتحليل التغييرات في شكل الحرب التي حدثت في القرن العشرين، ولا سيما أزمة قانون الحرب بعد ظهور أسلحة أكثر فتكاً لا تعترف بأي حدود لاستخدامها: N. Bobbio, Guerra e diritto (1966), in Teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1999, p. 523.

[324←]
J. Habermas, L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo, cit., p. 208.

[325←]
يسأل شميت «ما الذي يبقى محدداً إذا أزيلت القضايا الجنائية التقليدية، مثل القتل والسرقة والاغتصاب من جرائم ضد الإنسانية؟ الجرائم التي تبرز «رغبة قوية في الإبادة»، ومِنْ ثَمَّ الجرائم التي لها شيء ذاتي خاص، وهو معاداة الإنسان (das Gegen-Menschliche). عن ماذا تعبر؟ لا شيء حقيقي، مجرد نوايا. إنها نوع من جرائم الشعور (Gesinnungs Verbrechen) في جانبها السلبي»: C. Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 145.

[326←]

Ibidem, p. 146.

راجع في هذا الصدد مرة أخرى هابرماس:

J. Habermas, L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo, cit., pp. 208 ss.

يرفض شميت الحروب التي تُشنّ لأسباب «إنسانية»، ويقترح بدلاً من ذلك أهمية التمييز بين الصديق والعدو؛ بل على العكس من ذلك، فإنّ الحروب «الإنسانية»، وهي تفرض ثنائية متعارضة «جيدة/سيئة»، «تُجرّد العدو أيضاً من وجهة النظر الأخلاقية، كما هو الحال في جميع الجوانب الأخرى، وتحوّله إلى وحش غير إنساني، ولا ينبغي الاكتفاء بهزيمته وحسب، بل يجب تدميره نهائياً»، في كـ. شميت، «مفهوم السياسي» (1932): Le categorie del «politico»، (من إعداد) G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 120.

[327←]
Cfr. J. Habermas, L'idea kantiana della pace perpetua due secoli dopo, cit., p. 213.

[328←]
Cfr. L. Ferrajoli, Diritti fondamentali, cit., p. 26.

[329←]

.C. Schmitt, Il concetto di «politico», cit., p. 139

[330←]

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 14.

يعيد كوسكنييمي بناء تاريخ القانون الدولي من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين على أساس البحث الذي قدمه ميشال فوكو بين «الخطاب» العلمي لهذا التخصص وعلاقات «القوة» (ص: 9). من هذا المنظور، يؤكد كوسكنييمي أن الأصول الحديثة للقانون الدولي لا تعود إلى ويستفاليا، بل إلى التوجهات الليبرالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهو في هذا الصدد يبرز كيف يتسم القانون الدولي بمركزية أوروبية قمعية، ويشكل جزءاً أساسياً من مشروع استعماري محدد.

[331←]

بداية من المقدمة عام 1867 -وهي في الواقع رسالة إلى الأستاذ الدكتور فرانز ليبر (Franz Lieber - a Das moderne Völkerrecht)، يؤكد بلنتشلي أنّ العلوم القانونية يجب أن تعبّر عن القناعة القانونية (Rechtsüberzeugung) للحاضر ومِنْ ثَمَّ الإسهام في الاعتراف به وصلاحيته؛ راجع: J.C. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staten, Brief an Professor Dr. Franz Lieber in New .York, Nördlingen, Drück und Verlag der Beck'schen Buchhandlung, 1868, p. VII

[332←]

حدد مؤلفون آخرون، مثل ويستليك (J. Westlake)، أن القانون الدولي يشير إلى مجتمع الدول الذي يضمّ دولاً أوروبية وأمريكية، بالإضافة إلى بعض الدول المسيحية، مثل جزر هاواي وليبيريا ودولة أورانج الحرة؛ راجع: J. Westlake, Chapters in the Principles of International Law, Cambridge, Cambridge .University Press, 1894, p. 81

انظر في هذا الصدد:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 49.

[333←]

في الواقع، أشار بلنتشلي إلى الإمبريالية الغربية من خلال تقديمها تعبيراً عن تقدم القانون الدولي. فقد ذكر، على سبيل المثال، سلام نانكينو (Nanchino) الذي دفعت به إنجلترا الإمبراطورية الصينية لفتح موانئها للغرب: J.C. .Bluntschli, Das moderne Völkerrecht, cit., p. 25

[334←]

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 51.

وتحديداً يشير «الوعي» -كما يلحظ كوسكنييمي - إلى المبادئ العامة لعلم القانون، التي تم حلّها من خلال تأكيد الارتباط العضوي بين المجتمع والقانون، أما «الضمير» فيشير إلى المشاعر الأخلاقية (والأحكام المسبقة) للمجتمعات الأوروبية.

Cfr. M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., anche p. 96.

[335←]

.J.C. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht, cit., p. 59

[336←]
راجع في هذا الصدد:

J.C. Bluntschli, Arische Völker und arische Rechte, in Gesammelte kleine Schriften, Erster Band, Nördlingen, Verlag der C.H. Beck'schen Buchhandlung, 1879, p. 89.

كتب بلنتشلي: «إذا كان الآريون من المقرر أن يعدّوا شعوباً، وإذا كانت حضارة الدولة كلها مستمدة منهم، فإن علم الدولة هو أيضاً شجرة (بوم) من معارف آرية», Ibidem.

[337←]
راجع في هذا الصدد. مرة أخرى الفكر المتعمق لكوسكنييمي:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 96.

[338←]
J.C. Bluntschli, Arische Völker, cit., p. 66.

[339←]
«ليست المَلكية المطلقة، وإنما المَلكية الدستورية (verfassungsmäßige Monarchie) هي المتوافِقة مع الطبيعة الآرية، في (dem arischen Wesen»: J.C. Bluntschli, Arische Völker, cit., p. 87.

[340←]
Ibidem.

[341←]
M.J. Lorimer, La doctrine de la reconnaissance. Fondement du droit international, in «Revue de Droit International et de Législation comparée», XVI, 1884, p. 343.

[342←]
A. de Tocqueville, Seconde lettre sur l'Algérie (22 aout 1837), in A. de Tocqueville, Oeuvres Complètes, Tome III, 1, Ecrits et Discours Politiques, Paris, Gallimard, 1962, p. 148.

وفي هذا الصدد، انظر العمل الممتاز الذي قام به د. ليتيريو: «الجزائر في الفكر السياسي لأليكسيس دو توكفيل»، رسالة دكتوراه في الدراسات السياسية الأوروبية والأوروبية الأمريكية (الدورة العشرون)، العام الأكاديمي 2006/2007، ولا سيما الفصل الثاني منها، الذي سيؤخذ منه كتاب «توكفيل في الجزائر»، الذي سيُنشر قريباً من دار النشر الإيطالية «إيل مولينو».

[343←]
A. de Tocqueville, Travail sur l'Algérie (octobre 1841), in A. de Tocqueville, Oeuvres Complètes, Tome III, 1, cit., p. 276.

انظر أيضاً:

D. Letterio, L'Algeria nel pensiero politico di Alexis de Tocqueville, cit., in particolare il cap. IV.

[344←]
.Ibidem, p. 228

[345←]
A. de Tocqueville, Rapport fait par M. De Tocqueville sur le projet de loi relatif aux crédits extraordinaires demandés pour l'Algérie, in A. de Tocqueville, Oeuvres .Complètes, Tome III, 1, cit., p. 320

[346←]
.A. de Tocqueville, Travail sur l'Algérie, cit., pp. 263-264

[347←]

Cfr. J. Westlake, chapters, cit., pp. 129-133.

انظر في هذا الصدد أيضاً:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 114.

[348←]
19 H. Wheaton, Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science (1836), Clarck, N.J., The Lawbook Exchange, 2002, p. 45.

نقلاً عن مصادر من تراث تاريخ القانون الدولي- جروتسيو وبنكرشويك (Bynkershoek) ومونتسكيو (Montesquieu). يؤكد ويتون (Wheaton)، الدبلوماسي الأمريكي المقيم في أوروبا، بأنه وفقاً لآرائهم لا يوجد قانون عالمي غير قابل للتغيير يمكن «للبشرية، قديماً وحديثاً، همجية ومتحضرة، مسيحية ووثنية، أن تعترف به نظرياً وعملياً في مختلف الأزمنة وفي جميع البلدان» (ص: 44). ويتابع ويتون: «لم يكن قانون الشعوب إلا قانوناً خاصاً، ينطبق على مجموعة أو أسرة من الأمم متميزة، ولكنه يختلف مع اختلاف الأزمنة ومع تغير الدين والأخلاق والحكومة والمؤسسات الأخرى، في كل فئة من الأمم». لذلك فالقانون الدولي للأمم المسيحية المتحضّرة في أوروبا وأمريكا شيء، وما يحكم العلاقات (القائمة) بين أمم المشرق المسلم مع بعضها البعض ومع المسيحيين، هو «شيء آخر مختلف»، ص: 44-45.

[349←]
P. Fiore, La science du droit international. Horizons nouveaux, in «Révue générale de Droit International», XVI, 1909, p. 478.

في عمل سابق، اعترف فيوري بالحقوق العالمية للإنسان، وحددها بهذه الكلمات: «حقوق الإنسان الدولية هي تلك التي تخصّ كل فرد بكونه إنساناً، وليس بكونه مواطناً في دولة معينة. هذه حقوق شخصية الإنسان وفقاً للقانون الدولي»:
P. Fiore, Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica, Torino,Unione .Tipografico-Editrice, 1898, p. 88

كما اعترف فيوري بالحقوق الدولية للشعوب والأمم: «لكل شعب الحق في وضع دستوره السياسي وتعديله، لتأسيس الحكومة التي يراها الأنسب لحماية حقوق أفرادها، وقد يصبح مطلوباً تطبيق القانون الدولي من الحكومة التي أنشأها في علاقاتها مع الحكومات الأخرى»، المرجع نفسه، ص: 89.

[350←]
.P. Fiore, La science du droit international, cit., p. 479

[351←]
Ibidem.

في هذا الصدد انظر أيضاً:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 128.

[352←]
R. Adam, Völkerrechtliche Okkupation und deutsches Kolonialstaatsrecht, in «Archiv für Öffentliches Recht», Sechster Band, 1891, p. 234.

[353←]
Ibidem.

وأيضاً:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 128.

[354←]
راجع في هذا الصدد:

B. Röben, Johann Caspar Bluntschli, Francis Lieber und das moderne Völkerrecht 1861-1881, Baden-Baden, Nomos, 2003, pp. 174-175.

[355←]
كتب بلنتشلي أنه نظراً إلى أنّ طبيعة الإنسان هي أساس القانون الدولي، فهو ملزم «بحسبانها حقاً عالمياً للإنسان، للمسيحيين والمسلمين، وأتباع البراهمانية والكونفوشيوسية، وعبدة النجوم، والمؤمنين وغير المؤمنين»: J.C. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht, cit., p. 55.

[356←]
Ibidem, p. 17.

[357←]
كان بلنتشلي قد خصّص مدخلاً لبوفيندورف في «معجم الدولة الألماني» (Deutsches Staats Wörterbuch) الذي حرّره بالاشتراك مع براتر (Brater)، انظر: J.C. Bluntschli, Pufendorf, in J.C. Bluntschli e K. Brater, Deutsches Staats-Wörterbuch, Achter Band, Stuttgart, 1864, in particolare p. 438.

[358←]
Cfr. J.C. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht, cit., p. 56.

[359←]
في عمل صدر عام 1866 أكّد بلنتشلي أنه فقط في داخل القارات الكبرى في آسيا، وإفريقيا، حيث لم تكن الحضارة قد تغلغلت (Macht)، يستمرّ إنكار القانون الأجنبي (Fremdenrechtes)، ولكن بالتأكيد ليس لوقت طويل: J.C. Bluntschli, Die Bedeutung und die Fortschritte des modernen Völkerrechts, in R. Virchow e F. v. Holtzendorff (من إعداد), Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Berlin, Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung, p. 36.

[360←]
Cfr. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht, cit., p. 66.

راجع في هذا الصدد:

B. Röben, Johann Caspar Bluntschli, cit., p. 176.

[361←]
راجع في هذا الصدد:

W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, Baden-Baden, Nomos, 1984, p. 532.

[362←]
.M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer, cit., p. 130

[363←]
Cfr. J. Fisch, Die europäische Expansion und das Völkerrecht, Stuttgart, Steiner, 1984, p. 25.

راجع في هذا الصدد:

A. Rein, Der Kampf Westeuropas um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert, Stuttgart, Gotha, 1925, p. 212.

[364←]
.Cfr. C. Schmitt, Il nomos della terra (1950), Milano, Adelphi, 1991, pp. 83 ss

[365←]
.J. Fisch, Die europäische Expansion, cit., p. 285

[366←]
.Ibidem, p. 291

[367←]
راجع في هذا الصدد:

Y. Ben Achour, Le rôle des civilisations dans le système international, Bruxelles, Bruylant, 2003, pp. 127 ss.

[368←]
انظر المعاهدات لدى فيوري:

P. Fiore, La science du droit international, cit., p. XC e pp. CXXII ss.

[369←]
J.L. Kunz, Zum Begriff der «nation civilisée» im modernen Völkerrecht, in «Zeitschrift .für Öffentliches Recht», Band VII, 1927/28, p. 87

[370←]
.Ibidem, p. 89

[371←]
في المادة السابعة من معاهدة باريس للسلام، المؤرخة في 30 مارس 1856 نقرأ: «صاحب الجلالة إمبراطور فرنسا، صاحبة الجلالة ملكة المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وإيرلندا، صاحب الجلالة ملك بروسيا، صاحب الجلالة إمبراطور جميع البلدان الروسية، وجلالة ملك سردينيا، يعلنون أن الباب العالي مسموح له بالمشاركة في مزايا القانون العام والمحفل الأوروبي: K. Strupp (من إعداد), Urkunden zur Geschichte des Völkerrechts, Band I, Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1911, p. 187.

في سياق الأدبيات الواسعة حول هذا الموضوع، راجع مقال إ. أنغوستي:

E. Augusti, La Sublime Porta e il Trattato di Parigi. Le ragioni di una partecipazione, in «Le Carte e la Storia. Rivista di Storia delle Istituzioni», 1, 2008, pp. 151-159.

[372←]
.D. Anzilotti, Corso di diritto internazionale, Roma, athenaeum, 1923, p. 49

[373←]
Cfr. G. Schwarzenbeger, A Manual of International Law, 6th edition, Abingdon, Professional Books, 1976, p. 84.

بطبيعة الحال، وكما لحظ جونج, (Gong) كان هناك رأي بأن الدول غير الأوروبية سوف تظل خارج نطاق القانون وحمايته إلى أن تستوفيَ المعايير المطلوبة؛ انظر: G.W. Gong, The Standard of «Civilization» in International Society, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 6.

وأشارت السلطات الأوروبية إلى عدم كفاية أشكال الحماية القضائية لتكون سبباً لإنشاء نظمٍ للحماية وشروطٍ بأن تكون الدول في خارج الحدود الإقليمية الأوروبية في الأقاليم الواقعة فيما وراء البحار في إفريقيا وآسيا: Ibidem, p. 8.

[374←]
فقط في عام 1766 تم استخدام مصطلح الحضارة (civilisation). يشير فبر (Febvre) إلى عمل بولانجيه: N.A. Boulanger, L’Antiquité dévoilée par ses usages.

ولكن يبدو لي أن المصطلح قد أدخله بارون هولباش (Holbach) الذي أكمل مخطوط بولانجيه، انظر: L. Febvre, Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee (1930), in Problemi di metodo storico, Torino, Einaudi, 1982, p. 9.

[375←]
.F. Guizot, Storia della civiltà in Europa (1828), Torino, Einaudi, 1956, p. 14

[376←]
كتب جويزو «ما الشيء الذي يعطي هذه البلدان، المسماة «متحضرة»، مثل هذا الحق المميز، والذي في رأي البشر يعوّض بشكل كبير عما يفتقرون إليه في نواحٍ أخرى؟ التطور المتميز عن تطور الحياة الاجتماعية قد تجلى بشكل بيّن: تطور الحياة الفردية، والحياة الداخلية، وتطور الإنسان في نفسيته، وملكاته، ومشاعره، وأفكاره», Ibidem, p. 16.

[377←]
.L. Febvre, civiltà, cit., p. 31

[378←]
.Ibidem, p. 39

[379←]
يكتشف فبر التمييز الدقيق بين معاني المصطلحين قبل كل شيء في أعمال:

W. V. Humboldt, Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, Berlin, 1836 (Ibidem, p. 41).

[380←]
انظر على وجه الخصوص عمل:

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes (1922).

[381←]
.L. Febvre, civiltà, cit., p. 45

[382←]
R. Ward, An Enquiry into the Foundation and History of the Law of Nations in Europe from the Time of the Greeks and Romans, To the Age of Grotius (1795), vol. I, clark, N.J., The Lawbook Exchange, 2005, p. IV.

تم تحليل هذا العمل الذي قام به وارد بواسطة كين:

E. Keene, Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order in World Politics, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 110.

[383←]
J.S. Mill, Civilization (1836), in Essays on Politics and Society, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 120.

راجع في هذا الصدد:

E. Keene, Beyond the Anarchical Society, cit., pp. 112 ss.

[384←]
.E. Keene, Beyond the Anarchical Society, cit., p. 114

[385←]
.Ibidem

[386←]
Cfr. O. Yasuaki, When was the Law of International Society Born? An Inquiry of the History of International Law from an Intercivilizational Perspective, in «Journal of the

.History of International Law», 2, 2000, p. 36

[387←]
.Ibidem, p. 19

[388←]
النص الأساسي للسير في الإسلام هو عمل محمد بن الحسن الشيباني (749/750-805م). تُعدّ أطروحة الشيباني عن «السِّيَر»، التي تُدعى «أبواب السّير في أرض الحرب»، جزءاً من عمل أكبر عن الشريعة الإسلامية للمؤلف نفسه بعنوان «كتاب الأصل» (ويسمى أيضاً كتاب المبسوط). انظر: M. Khadduri, The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar, Baltimore, Md., The Johns Hopkins Press, 1966, p. 70.

غالباً ما يذكر العلماء الغربيون الشيباني باسم «جروتسيو الإسلامي». راجع:

C.A. Stumpf, Christian and Islamic Traditions of Public International Law, in «Journal of the History of International Law», 7, 2005, p. 77.

انظر أيضاً:

H. Kruse, The Foundation of Islamic International Iurisprudence (Muhammad al-Shaybani - Hugo Grotius of the Muslims), in «Journal of the Pakistan Historical Society», III, 1955, pp. 231 ss.

[389←]
انظر:

M. Khadduri, The Islamic Law of Nations, cit., p. 8.

[390←]
«على النقيض من قانون الأمم الحديث، الذي يفترض افتراضاً سابقاً وجودَ أسرة من الأمم، تتكون من دول، تتمتع بحقوق سيادية ومكانة متساوية، لا يعترف قانون الإسلام بأمة أخرى غير أمته»: M. Khadduri, Islam and the Modern Law of Nations, in «The American Journal of International Law», 50, 1956, p. 358.

[391←]
انظر:

M. Khadduri, The Islamic Law of Nations, cit., p. 48.

[392←]
.Ibidem, p. 62

[393←]
.Ibidem, p. 62

[394←]
H.M. Wood, The Treaty of Paris and Turkey's Status in International Law, in «American Journal of International Law», 37, 1943, pp. 262-274.

[395←]
انظر:

O. Yasuaki, When was the Law of International Society Born?, cit., p. 55.

[396←]
.Ibidem, p. 62

[397←]
ومما لا شك فيه أن هذا الواقع أسهم في تأكيد التصور العلماني للقانون، كما يتضح من كتابات جنتيلي وجروتسيو. كتب ألكسندرفيتش (Alexandrowic)، الباحث المهتم بشكل خاص بالعلاقات بين الدول الغربية والدول غير الأوروبية: «عندما انخرط البرتغاليون والهولنديون في نشاط واسع لإصدار معاهدات مع القوى الآسيوية، بدأت صرامة القانون الكَنَسي تفسح المجال لأطروحات النفعية، وفقدت على أي حال تطبيقها العالمي بعد انتشار الإصلاح. في الوقت نفسه، بدأ مفهوم القانون الطبيعي يخوض عملية العلمنة، كما هو واضح بشكل خاص في كتابات جنتيلي وجروتسيو. بالكاد يمكن تجاهل أثره إذا تمكنّا من الحديث عن تأثير الحجم الكبير لتأثير المعاهدات التجارية على علمنة قانون الشعوب»: C.H. Alexandrowicz, Treaty and Diplomatic Relations between European and South Asian Powers in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Académie de Droit .International, Recueil des Cours, Leyde (Pays-Bas), A.W. Sijthoff, 1961, p. 235

[398←]
انظر:

C.H. Alexandrowicz, Treaty and Diplomatic Relations, cit., pp. 213-214.

يشير ألكسندرفيتش (Alexandrowicz) إلى الدراسة المخصصة للسفارة الإنجليزية التي أرسلها الملك جيمس الأول إلى بلاط المغول في أوائل القرن السابع عشر.

[399←]
حدث هذا بمناسبة بعثة ماكارتني (Macartney) التي أرسلها الملك جورج الثالث إلى الصين عام 1793. فضلاً عن ذلك عُدَّت الرسالة التي وجهها الإمبراطور الصيني كين-لونغ إلى جورج الثالث مهينةً إلى حد كبير للكرامة البريطانية، وهو ما دفع إلى تزوير ترجمتها. انظر: O. Yasuaki, When was the Law of International .Society Born?, cit., pp. 17 e 29

[400←]
انظر:

M.J. Lorimer, La doctrine de la reconnaissance.

[401←]
M.J. Hornung, Civilisés et Barbares, in «Revue de droit international et de législation .comparée», XVII, 1885, pp. 5 ss.; pp. 447 ss.; pp. 539 ss; XVIII, 1886, pp. 188 ss

[402←]
في تجاوز معيار الأمم المسيحية وفرضية الأمم المتحضرة، راجع:

R.P. Anand, Development of Modern Intenational Law and India, Baden-Baden, Nomos, 2005, p. 73.

[403←]
Urkunden zur Geschichte des Völkerrechts, Band II, Gotha, Friedrich ,(من إعداد) K. Strupp .Andreas Perthes A.-G., 1911, p. 425

[404←]
انظر:

Statut de la Cour Permanente de Justice Internationale visé par l'Article 14 du Pacte de la Société des nations, in W. Schücking e H. Wehberg, Die Satzung des Völkerbundes, Berlin, Verlag von Franz Vahlen, 1924, p. 543.

[405←]
.Ibidem, p. 538

[406←]
تعبيراً عن هذا المفهوم جاء على سبيل المثال عمل هـ. كيلسن

H. Kelsen, Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale (1920), Milano, Giuffrè, 1989.

[407←]
يقدم شتايجر (Steiger) تصنيفاً للقانون الدولي من منظور مختلف. ويشير إلى أنّ القانون الدولي من أصل أوروبي قد نشأ في القرن الثالث عشر؛ راجع: H. Steiger, From the International Law of Christianity to the International Law of the World Citizen. Reflections on the Formation of the Epochs of the History of International Law, in «Journal of the History of International Law», 3, .2001, pp. 183 ss

في هذه الحقبة، تطورت الحكومات ذات السيادة في أوروبا اللاتينية والمسيحية في العصور الوسطى، بحسبانها هياكل اجتماعية واقتصادية، عبّرت عن نفسها من خلال الاستقلال السياسي، واستقلال الملوك عن الإمبراطور والبابا؛ راجع في هذا الصدد: H. Steiger, Völkerrecht, in Geschichtliche Grundbegriffe, (من إعداد) O. .Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Band 7, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 106 ss

ويميز شتايجر العصور التالية: - القانون الدولي للمسيحية (من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر الميلاديين)؛ - القانون الدولي الذي تأسس بعد الثورة الفرنسية كقانون للأمم المتحضرة، والذي استمر حتى الحرب العالمية الأولى؛ العصر الثالث كان عصر «القانون الدولي العام للبشرية» ابتداء من الحرب العالمية الأولى، وكان متّسماً بظهور مشاكل الأمن، والسلام، وضمان حقوق الإنسان، وتوسيع الاتصالات التي كان يُنظر إليها على أنها مشاكل مشتركة للبشرية. وكان قد آن الأوان أيضاً لإنشاء هيئات دولية، أولاً: عصبة الأمم، ثم منظمة الأمم المتحدة. وفُرض منظور السلام بشكل متزايد، ليس فقط من خلال القانون، ولكن قبل كل شيء من خلال المؤسسات؛ أخيراً يمكننا أن نرى بوادر بداية حقبة جديدة، حقبة «قانون دولي لمواطني العالم». وهو منظور لقانون دولي عام، سوف يفقد مركزيته بسبب التمايز المتزايد في المجتمع العالمي. كما تتغير الجهات الفاعلة، حيث يتزايد دور المنظمات غير الحكومية ويظهر الأفراد الذين يناصرون حقوق الإنسان أكثر فأكثر على المسرح العالمي؛ راجع: H. Steiger, From the International Law of Christianity to the International Law of the World Citizen, cit., p. .193

[408←]
راجع حول مفهوم «المجتمع الدولي» بحسبانه «نظام دول» ملزماً بقواعد ومؤسسات مشتركة:

H. Bull, La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale (1977), Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 36 ss.

[409←]
.O. Yasuaki, When was the Law, cit., p. 64

[410←]
.Ibidem

[411←]
Y. Ben Achour, Le rôle des civilisations dans le système international. Droit et relations internationales, Bruxelles, Editions Bruylant, 2003, p. 136.

في المادة 22 من النظام الأساسي لعصبة الأمم يمكننا أن نقرأ ما يلي: ينبغي «على تلك المستعمرات والأراضي التي لم تعد - نتيجة للحرب الأخيرة - خاضعة لسيادة الدول التي كانت تحكمها سابقاً، والتي تسكنها شعوب، لم تتمكن بعد من الوقوف بمفردها في ظل الظروف الصعبة للعالم الحديث، ينبغي عليها تطبيق المبدأ القائل بأن رفاه هذه الشعوب، وتنميتها يشكلان أمانة مقدسة للحضارة، وأن ضمان أداء هذه الأمانة يجب أن يتجسد في هذا العهد. وأفضل طريقة لتنفيذ هذا المبدأ عملياً أن حماية هذه الشعوب ينبغي أن يعهد بها إلى الدول المتقدمة، التي يمكن أن تفهم هذه المسؤولية على أفضل وجه، بسبب مواردها أو خبراتها أو موقعها الجغرافي».

[412←]
.Ibidem, p. 135

[413←]
J. Westlake, The Native States of India, in «The Law Quarterly Review», XXVI, Nr. CIV, .1910, p. 313

[414←]
انظر:

M.J. Sarin, The Asian-African States and the Development of International Law, in Académie de Droit International de la Haye, L'Avenir du Droit International dans un Monde Multiculturel, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 128.

في وقت لاحق وبمشاركة الدول الإفريقية، تم تغيير اسم اللجنة في عام 1958 إلى المنظمة الاستشارية القانونية الآسيوية - الإفريقية.

[415←]
.Ibidem, p. 132

[416←]

M. Lachs, The Teacher in International Law, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, .pp. 86-87

[417←]
هكذا، على سبيل المثال، ما عبّر عنه سارن:

M.L. Sarin, The Asian-African States and the Development of International Law, cit., p. 137.

[418←]
R.P. Anand, The Role of Asian States in the Development of International Law, in Académie de .Droit International de la Haye, L'Avenir du Droit International, cit., p. 114

[419←]
.J. Rawls, Il diritto dei popoli, Milano, Edizioni di Comunità, 2001

[420←]
G. de Lacharrière, Le point de vue du juriste: la production et l'application du droit international dans un monde multiculturel, in Académie de Droit International de la Haye, .L'Avenir du Droit International, cit., p. 74

[421←]
Cfr. A. Bozeman, L'ordine internazionale in un mondo multiculturale, in H. Bull e A. Watson (من إعداد), L'espansione della società internazionale. L'Europa e il mondo dalla fine del .Medioevo ai tempi nostri, Milano, Jaca Book, 1994, p. 424

[422←]
.Ibidem, p. 421

[423←]
M. Khadduri, Islamic Law and International Law, in Académie de Droit International de la .Haye, L'Avenir du Droit International, cit., p. 157

[424←]
انظر:

Y. Ben Achour, La civiltà islamica e il diritto internazionale, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (من إعداد), Popoli e civiltà, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 60 ss.

[425←]
انظر:

Y. Onuma, When was the Law of International Society Born?, cit., p. 66.

[426←]

Y. Onuma, In Quest of Intercivilizational Human Rights: Universal vs. Relative Human Rights Viewed from an Asian Perspective, in D. Warner (من إعداد), Human Rights and Humanitarian Law. The Quest for Universality, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1997, p. 46.

[427←]
Ibidem, p. 61.

[428←]
Ibidem, p. 62.

[429←]
Ibidem, pp. 74-78.

[430←]
Y. Ben Achour, Le rôle des civilisations dans le système international, cit., p. 293.

[431←]
انظر:

J. Déprez, Droit international privé et conflits de civilisations. Aspects méthodologiques. Les relations entre systèmes d'Europe occidentale et systèmes islamiques en matière de statut personnel, in Académie de Droit International, Recueil des Cours, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1990, p. 35.

[432←]
يؤكد ديبريه (Déprez) أهمية اتّباع نهج مقارن في القانون الدولي الخاص، ويلحظ أنّ «الوعي بتنوع الحضارات، وليس فقط بتنوع الحقوق، يجب أن يكون رأس الحكمة عند المهتمين بالأممية», Ibidem, p. 37.

وقبل ديبريه كان ميرسيه (Mercier) قد حلّل بالفعل صراع الحضارات في القانون الدولي الخاص: cfr. P. Mercier, Conflits de civilisations et droit international privé. Polygamie et répudiation, Genève, Librairie Droz, 1972.

[433←]
J. Déprez, Droit international privé, cit., p. 29.

وفي هذا الصدد، ينبغي تأكيد أنّ الدولة الإسلامية تحيل إلى نظام قانوني إسلامي قائم على أساس عَقَدي، بينما يشير المجتمع الدولي إلى الواقع السياسي للدول فقط. والواقع أنّ تنظيم الدولة الإسلامية يعترف من ناحية بمبدأ الجنسية، ومن ناحية أخرى بمفاهيم التقاليد التي تتعارض مع النظام الدولي للدول؛ راجع: J. Déprez, Droit international privé, cit., pp. 347-348.

[434←]
Y. Ben Achour, Le rôle des civilisations, cit., p. 295.

[435←]
Ibidem, p. 298.

[436←]
في هذا الصدد، يمكن أن يُلحَظ أن التشريع في تونس أكد مراراً على أولوية القانون التونسي بالقول: إنه لا يمكن حرمان المواطن التونسي من أحكام قانون الأحوال الشخصية. يجب تفسير «امتياز الجنسية» هذا على أنه إرضاء لمصلحة عامة وسياسية، أي تعبيراً عن مراعاة التقاليد. راجع: J. Déprez, Droit international privé, cit., p. 120.

[437←]
Y. Ben Achour, Le rôle des civilisations, cit., p. 305.

[438←]
Ibidem, p. 312.

[439←]
H. Kelsen, Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale, (1920), Milano, Giuffrè, 1989.

[440←]
H. Kelsen, Les rapports de système entre le droit interne et le droit international public, in Recueil des cours, 1926, IV, Paris, Librairie Hachette, 1927.

يؤكد لوزانو أهمية مفهوم النظام في فكر كيلسن في:

M.G. Losano, Pace, guerra e diritto internazionale: una controversia fra Kelsen e Campagnolo, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXI, 2001, n. 1, (خصوصاً) pp. 119 ss.

[441←]
«بمفهوم السيادة، لم يتم فقط متابعة أهداف المعرفة العلمية ولكن، أيضاً [...] أهداف سياسة الدولة»:

H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 5.

[442←]
Ibidem, p. 15.

[443←]
«إذا كانت الدولة ذات سيادة بكونها نظامَ قانون، فإن السيادة هي صفة للدولة لأنها سمة من سمات القانون»: H. Kelsen, Les rapports, cit., p. 255.

[444←]

.Ibidem

[445←]
.Ibidem, p. 268

[446←]
.Ibidem, p. 270

[447←]
أطروحات تريبيل معروضة في:

Völkerrecht und Landesrecht (1899) Aalen, Scientia Antiquariat, 1958.

[448←]
في الواقع كتب تريبيل: «القانون كلّه ليس قابلاً للفصل في حدّ ذاته، ولا يوجد جزء منه يتحمل فصلاً كاملاً»: («Alles Recht hängt unter sich eng zusammen, kein Theil verträgt strenge Absonderung»), in H. Triepe, Völkerrecht und Landesrecht, cit., p. 2.

[449←]
.H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 202

[450←]
H. Triepel, Völkerrecht und Landesrecht, cit., p. 83.

عبّر عن الموقف نفسه أيضاً مؤلف آخر درسه كيلسن، وهو بول هيلبورن (Paul Heilborn) الذي قال: «القانون الدولي [...] يجب أن يعود على الفور إلى إرادة تلك الدول التي يكون صالحاً لها (maßgebend)»، في: P. Heilborn, Grundbegriffe und Geschichte des Völkerrechts, Berlin, Kohlhammer, 1912, p. 33.

[451←]
.H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 220

[452←]
كتب هيجل: «لكن لما كانت علاقة الدول بعضها ببعض مبدؤها هو سيادة كل واحدة منها، فإنها توجد بعضها بالنسبة إلى بعض في حالة الطبيعة (الفطرة)»، في: G.W.F. Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto (1821), a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, § 333, p. 262

[453←]
.Ibidem

[454←]
.Ibidem

[455←]
.Ibidem, § 334, p. 262

[456←]
.Ibidem, § 338, p. 264

[457←]
.Ibidem, § 337, p. 264

[458←]
.H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 275

[459←]
.Ibidem, p. 276

[460←]
(حيث نقرأ) Cfr. H. Kelsen, Les rapports, cit., p. 268

«أخيراً هذا هو الأساس النظري للعقيدة اللاهوتية التي يجب بالضرورة أن تعلن أنّ الله واحد أحد».

[461←]
.Ibidem, p. 277

[462←]
.H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 366

[463←]
تعود الطبعة ,Ch. Wolff, Praefatio a Ius gentium methodo scientifica pertractatum (1749) المتاحة هنا إلى العام 1764 Oxford, clarendon Press, 1934.

[464←]
لكن جروتسيو أسّس أيضاً قانون الشعوب على القانون الطبيعي وحدد الاختلاف في الغرض:

quorum discrimen non quidem ex ipsis testimoniis [...] sed ex materiae qualitate» intelligendum est», in U. Grozio, Prolegomena a De iure belli ac pacis (1625), Oxford, .Clarendon Press, 1925

[465←]

Ch. Wolff, Praefatio, cit.

وفي هذا الصدد راجع:

W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, Baden-Baden, Nomos, 1984, p. 418.

[466←]

«نحن نقول: قانون الشعوب الضروري هو الذي يتمثل في القانون الطبيعي المطبق على الشعوب»، في:

Ch. Wolff, Ius gentium, cit., Prolegomena, § 4. p. 2.

[467←]

“Alia enim sunt principia iuris naturae, alia vero est applicatio eorundem ad gentes» in Ch. Wolff, Ius gentium, cit., prolegomena, § 3, p. 1.

[468←]

H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 369.

[469←]

يميز وولف أيضاً قانون الشعوب الطوعي عن قانون الشعوب التعاهدي، الذي ينشأ من المعاهدات بين الشعوب، ويلزم فقط الشعوب التي وقعت عليها (§ 23)، وعن قانون الشعوب العرفي الذي تم بناؤه على أساس الاستخدام (§ 24). وتشكل قوانين الشعوب الطوعية والتعاهدية والعرفية قانون الشعوب الوضعي (§ 25).

[470←]

H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 371.

في هذا الصدد، يجادل كيلسن مع مؤلف مثل كالتنبورن (Kaltenborn) الذي يرفض الحاجة المنطقية لإسناد القانون الدولي إلى فرضية قانونية مع إدراكه لأهمية مذهب وولف، وبدلاً من ذلك يقف مع فكرة القانون الوضعي دون افتراضات سابقة. وفي هذا الصدد أيضاً يرفض كالتنبورن تصور القانون الدولي على أنه «آخر وأعلى جزء من القانون الطبيعي، بكونه قانوناً [...] تطبيق القانون الطبيعي للأفراد في الحياة المتبادلة بين الدول في تبادليتها». ويعني هذا، في رأيه، بلورة قانون دولي فلسفي («das philosophische Völkerrecht zu bearbeiten»)، بدلاً من بناء نظام القانون الدولي الوضعي، الذي ينبغي أن يُستمدّ من ممارسات الواقع الدولي ، في: C.B. Kaltenborn, Kritik des Völkerrechts, Leipzig, Verlag von G. Mayer, 1847, p. 28.

وعلى العكس من ذلك، يعتقد كيلسن أنه إذا ما أخذنا في الحسبان الافتراضات المنطقية للقانون الدولي، فإن علم القانون الدولي يبدأ بتكهنات فلسفية تبدو مسوّغة أكثر من أي وقت مضى. راجع: H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 372.

[471←]

“Ipsa enim natura instituit inter omnes gentes societatem & ad eam colendam eas obligat communis boni coniunctis viribus promovendo causa», in Ch. Wolff, Ius gentium, cit., Prolegomena, § 9, p. 3.

[472←]

“Civitas, in quam gentes coivisse intelliguntur, & cuius ipsae sunt membra, Seu cives, vocatur Civitas maxima», ibidem, § 10, p. 4.

[473←]

“Quoniam [...] per se patet gentes communi consensu imperium, quod universis in singulas competit, in unam quandam gentem, aut plures non contulisse [...]; imperium istud universis reservatum intelligitur», ibidem, § 19, p. 7.

[474←]
.Civitas maxima status quidam popularis est» ibidem, § 19, p. 7»

[475←]
جميع الشعوب لديها قانون مشترك فيما يتعلق بالشعوب التي تتنصل من واجباتها تجاه مبدأ المواطنة المثلى أو العظمى

civitas maxima, ibidem, § 13, p. 5.

[476←]
in civitate quoque maxima pro voluntate omnium gentium habendum erat, quod majori“
.earum parti visum fuerit», ibidem, § 20, p. 7

[477←]
U. Grozio, De iure belli ac pacis, cit., Lib. I, cap. II, IV, p. 18.

وفي هذا الصدد راجع:

W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, cit., p. 255.

[478←]
H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 299.

في هذا الصدد، راجع الصياغة الممتازة لعمل كيلسن في:

G. Bongiovanni, Presupposti giuridici e culturali del primato del diritto internazionale in Hans Kelsen, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale, Bologna, Il Mulino, 2006, in particolare pp. 243 ss.

[479←]
ومع ذلك، لا يسمح لنا التطور المعاصر للقانون الدولي بقبول الحل الذي اقترحه كيلسن، لأن مفهوم الأحادية لا يتوافق مع الوضع الحالي للقانون الدولي. فبعد تأسيس الأمم المتحدة، والاتحاد الأوروبي، وتعدد الهيئات الدولية، أصبح واقع التعددية في الأنظمة مفروضاً: حالياً «صورة القانون الدولي التي تعبّر عنها تعددية النظم القانونية التي تتكون منها هي [...] تلك الشبكة المعقدة والمتكاملة من المؤسسات والنظم القانونية المبينة على عدة مستويات تنظيمية»، في: L. Ferrajoli, Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia, 2 voll., Roma-Bari, .Laterza, 2007, vol. II, Teoria della democrazia, p. 486

[480←]
. H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 300

[481←]
.Ibidem, p. 302

[482←]
.Cfr. H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., pp. 302, 326 e passim

[483←]

F. V. Liszt, Das Völkerrecht, 11. Aufl., Zweiter, Unveränderter Neudruck, Berlin, Springer, 1921, p. 6.

يقول ليزت: «وعلى هذا تُستَمدُّ القوة الملزمة من الإرادة الذاتية الملزمة من جانب الدولة، وليس من إرادة هذه القوة المتفوقة. فالقانون الدولي معاهدة، وليس قانوناً؛ بل هو قانون وضعي كمعاهدة».

[484←]
.H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 353

[485←]
.H. Kelsen, Les rapports, cit., p. 323

[486←]
من أجل تطوير أطروحات النزعة السلمية القانونية، راجع:

N. Bobbio, Guerra e diritto (1966), in Id., Teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1999, pp. 520 ss.

أما د. زولو فكان ناقداً للاتجاه السلمي القانوني

D. Zolo, I signori della pace, Roma, Carocci, 1998.

يعرّف بوبيو (Bobbio) وجهة نظره باسم «السلمية المؤسسية»، مقدماً إياها على أنها سلمية «نسبية» مقابل السلمية الدينية، التي هي بدلاً من ذلك سلمية «مطلقة» تدعي معرفة «أسباب العنف»؛ راجع: lettera del 10 aprile 1996 di N. Bobbio a D. Zolo, in D. Zolo, L'alito della libertà. Su Bobbio, Milano, .Feltrinelli, 2008, p. 168

لا تعتقد السلمية المؤسسية أنها تمتلك هذه المعرفة، لكنها تدعي فاعلية معينة، كما حدث في حرب الخليج عام 1991، عندما منع التدخل العسكري من أن تنتشر الحرب في الشرق الأوسط بأكمله. حول هذه النقطة، يسأل بوبيو زولو (Zolo)، بطريقة استفزازية، أي من وجهات النظر المختلفة التي هي أكثر «واقعية»؟ (المصدر نفسه، ص: 169). وقد رد زولو، في رسالة مؤرخة في 7 أبريل 1996، بشرح مفصل قوي الحجة، وكان رداً مقنعاً للغاية، في تصوري، يعبر عن رفض الحاجة إلى «شرطة دولية» للتدخل عسكرياً لقمع النزاعات، بما أن هذه النزاعات لها أسباب، ومن أجل حلها يكون إشراك الشعوب مهماً، ليس فقط في مراحل النزاع، ولكن أيضاً وقبل كل شيء في عملية السلام. يشير زولو أيضاً إلى ضرورة منح المساعدة الدولية مع مراعاة الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للشعوب النامية, (المصدر نفسه، ص: 169).

[487←]
.H. Kelsen, Les rapports, cit., p. 323

[488←]
.Ibidem, p. 325

[489←]
ومع ذلك، لا يوجد نقص في المؤلِّفين الذين سلطوا الضوء على حدود مفهوم كيلسن، على سبيل المثال ريجو (Rigaux) الذي لحظ كيف أن الهيكل الذي بناه كيلسن لا يأخذ في الحسبان المشكلات المتعلقة بالقانون الدولي الخاص، ولا سيما المنافسة بين النظم القانونية المختلفة التي تستهدف الشخص نفسه وهي آمرة ومختلفة؛ راجع: F. .Rigaux, Hans Kelsen e il diritto internazionale, in «Ragion pratica», 6, 1996, p. 103

على العكس من ذلك، يعتقد بوبيو بحقّ أنه «في واقع الأمر هناك ميل لدى الدول المعاصرة إلى تركيز جزء من سلطتها في منظمات فوق وطنية»، راجع: N. Bobbio, La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio, in D. Zolo, L'alito della libertà. Su Bobbio, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 118.

إنه يفكر بشكل خاص في إنشاء المحكمة الدولية ليوغوسلافيا السابقة والمحكمة الجنائية الدولية لرواندا.

[490←]

H. Kelsen, La pace attraverso il diritto (1944), Torino, Giappichelli, 1990, p. 49.

[491←]

H. Kelsen, Il problema della sovranità, cit., p. 388

[492←]

H. Kelsen, La pace, cit., p. 41.

[493←]

Ibidem.

[494←]

يؤكد كيلسن هذا الموقف باستمرار. وقد كتب يقول: «إن التدخل القسري في مجال مصالح الآخرين يشكل من ناحية عملاً غير قانوني، وغير مشروع، ومن ناحية أخرى عقوبة»، في: H. Kelsen, Teoria generale del diritto e dello Stato (1945), Milano, Etas libri, 1980, p. 22.

وكتب أيضاً: «لفهم القانون الدولي، يجب أيضاً التمييز بين الحرب بكونها جريمة، والحرب بكونها عقوبة», (Ibidem، p. 344).

[495←]

راجع في هذا الصدد الملحوظات الدقيقة لشياورو:

L. Ciaurro, Un diritto internazionale per la pace. Nota introduttiva a H. Kelsen, La pace, cit., p. 8.

[496←]

H. Kelsen, Teoria generale, cit., p. 345.

[497←]

H. Kelsen, Principles of International Law, New York, Rinehart & Company, 1952, p. 33.

[498←]

U. Grozio, De iure belli ac pacis, cit., Lib. II, cap. I, I, p. 101.

كتب جروتسيو:

Causa iusta belli suscipiendi nulla esse alia potest, nisi iniuria.

أي «لا يوجد سبب عادل آخر لشنّ الحرب عدا الظلم الصريح».

[499←]
«الحرب هي هذه الحالة، التي يلاحق فيها المرء حقه بالقوة»، وأيضاً: «لقد أظهرنا أن الطبيعة تعطي البشر الحق في استخدام القوة، عند الضرورة، للدفاع عن أنفسهم وللحفاظ على حقوقهم»، في: E. de Vattel, Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle (1758), Liv. III, Chap. I, § 1, § 3, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1916, pp. 1-2.

[500←]

H. Kelsen, Principles, cit., p. 35.

والنموذج الذي حدده كيلسن هو ما يسمى «نموذج ميثاق الأمم المتحدة» مقابل «نموذج ويستفاليا» السابق. وإذا كان النموذج الأخير يتسم بسيادة الدول، وحقها في استخدام الحرب، فإن «نموذج ميثاق الأمم المتحدة» يتضمن في معناه، على العكس من ذلك، إعلان المبادئ العامة للنظام القانوني الدولي، التي تعدّ «قواعد قانونية» لا يمكن الاستغناء عنها فيما يتعلق بالمعاهدات والقواعد العرفية، وتقييد قانون الدول على حق الدفاع عن النفس وحده كسبب للجوء إلى الحرب.

وفي هذا الصدد راجع:

A. Cassese, Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 455-476.

ووفقاً لما ذكره كاسيزي (Cassese) وكذلك ر. فالك (R. Falk)، ويمكن أن يُلحَظ وجود تعايش بين النموذجين في النظام القانوني الدولي الحالي. وفي هذا الصدد راجع التوصيف الدقيق عند: D. Zolo, Cosmopolis, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 117 ss.

[501←]
H. Kelsen, Principles, cit., p. 36.

[502←]
دار نقاش مهمّ حول موضوع «الحرب العادلة» بين بوبيو وزولو. إذا كانت المصادر التي أشار إليها كيلسن: معاهدة فرساي (1919)، وميثاق عصبة الأمم لعام 1919، وميثاق بريان كيلوج لعام 1928، وميثاق الأمم المتحدة لعام 1945؛ ويمكن عدّها الصيغَ الأولى لنظام دولي (فوق قانون الدولة)، ففي حقبة لاحقة، أدّت التغييرات في العلاقات الدولية والوعي بالقدرة التدميرية للأسلحة النووية بالضرورة إلى تفسيرات مختلفة لمفهوم الحرب. وفي الواقع، يتذكر بوبيو أنه انتقد مفهوم «الحرب العادلة» في مقالات كتبها في الستينيات: Il problema della guerra e le vie della pace, Torino, Cooperativa libraria universitaria editrice, 1965 e Diritto e guerra, 1965.

كان ذلك في ذروة الحرب الباردة وتوازن الرعب. يدعي بوبيو أنه أشار إلى الصراع النووي، الذي بدت له الحرب بسببه «حدثاً يفلت، مثل كارثة طبيعية، من أي تقويم قانوني أو أخلاقي» وفي هذا الصدد، انظر ما يؤكده بوبيو في «نظرية القانون والقانون الدولي», (cit., p. 122). وفي بحث يعود إلى العام 1966، عمّق بوبيو تفكيره في مشكلة الحرب. ولحظ أنّ من الضروري في سياق نظرية الحرب، التمييز بين الحق في الحرب، الذي يتعلق بمشكلة تسويغها، وقانون الحرب، الذي يتعلق بدلاً من ذلك بالقواعد التي تحكم سلوكها. تم تغيير هذه المفاهيم بشكل عميق، إذ قُوّضت نظرية الحرب العادلة من خلال الفلسفة الوضعية القانونية، التي عدّت التمييز بين الحرب العادلة والحرب الجائرة غير ذي صلة، مع الاعتراف دائماً بشرعية الإجراءات التي تتبناها الدول. ومن ناحية أخرى، تم تقويض قانون الحرب بسبب استخدام متزايد للأسلحة المدمرة، التي لا تعترف بحدود استخدامها.

جرى« Per una teoria dei rapporti tra guerra e diritto, 1966) Cfr. N. Bobbio, Guerra e diritto in Id., Teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1999, p. 523 ,(«تحوير العنوان.

ولكن، كما يذكر زولو، تغيرت مواقف بوبيو لاحقاً بطريقة متناقضة بمناسبة حرب الخليج الأولى عام 1991، حيث عَدَّ التدخلَ العسكري الأمريكي قانونياً، على النحو الذي أذن به مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة. وفي هذه الحالة، تتطابق «الحرب العادلة» أيضاً، وفقاً لبوبيو، مع «الحرب القانونية» حتى إذا لم تمارس الأمم المتحدة القوة مباشرة، خلافاً لأحكام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، انظر: D. Zolo, L'alito della libertà, cit., p. 95.

وهو بالتأكيد استئناف لمواقف كيلسن، إذ يرى بوبيو في هذه المناسبة بداية «عملية تشكيل سلطة مشتركة فوق الدول»، انظر: N. Bobbio, Una guerra giusta?, Venezia, Marsilio, 1991, p. 23.

الذي حدده كيلسن من قبل. ويعلن أنه من الضروري التمييز بين العنف «الأول» (من يستخدمون القوة العسكرية أولاً) والعنف «الثاني» (من يدافع عن نفسه) cfr. N. Bobbio in La teoria del diritto e il diritto internazionale, cit., p. 122.

إنه بلا شك تخفيف لمعارضته لأي تسويغ أخلاقي أو قانوني للحرب في العصر النووي، كما سيشير زولو أيضاً إلى ذلك في: I signori della pace, cit., p. 78.

[503←]
تنص المادة 231 على التالي: «تؤكد الحكومات الحليفة والمنتسبة، وتقرّ ألمانيا مسؤولية ألمانيا وحلفائها في التسبب في كل الخسائر والأضرار التي تعرضت لها الحكومات الحليفة والمنتسبة ومواطنوها نتيجة الحرب التي فرضها عليهم عدوان ألمانيا وحلفائها». وهذا يعني تصنيف عدوان ألمانيا على أنه عمل غير قانوني وجريمة؛ راجع: H. Kelsen, Principles, p. 38.

[504←]
انظر في هذا الصدد الحكم، المقبول تماماً، لـزولو بشأن الواقع المؤسسي للأمم المتحدة لدى:

D. Zolo, Riformare le Nazioni Unite?, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), Popoli e civiltà, cit., pp. 157-182 .

[505←]
راجع حول «عدالة» المنتصرين الأطروحات التي عبّر عنها د. زولو:

La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad, Roma-Bari, Laterza, 2006.

[506←]
H. Kelsen, Principles, p. 37.

[507←]
H. Kelsen, Teoria generale, cit., p. 446.

[508←]
Ibidem.

[509←]
Ibidem, p. 449.

[510←]
.H. Kelsen, Il problema della giustizia (1960), Torino, Einaudi, 1975, p. 122

[511←]
H. Kelsen, Il processo di Norimberga e il diritto internazionale (1947), in «Nuovi studi .politici», XIX, 1989, p. 101

[512←]
.Ibidem, p. 107

[513←]
.Ibidem, p. 110

[514←]
Cfr. L. von Ranke, Über die Epochen der neuren Geschichte. Historischkritische Ausgabe .(1854), a cura di Th. Schieder e Helmut Berding, München,R. Oldenburg Verlag, 1971

[515←]
.L. Dehio, Equilibrio o egemonia (1948), Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 28-30

[516←]
.Ibidem, p. 57

[517←]
.Ibidem, p. 96

[518←]
يعلق ديهيو قائلاً: «تمت تسوية الدول القارية نتيجةً طبيعية للتوازن الذي أوجدته إنجلترا. ولقد أسهمت القوة الجانبية الروسية في تحقيق هذه التسوية. وقد عملت هذه القوة مثل الإنجليز ضد أي هيمنة، ومِنْ ثَمَّ جاء عملها في المقام الأول ضد الفرنسيين», (المصدر نفسه، ص: 113)

[519←]
.Ibidem, p. 238

[520←]
«يبدو لنا اليوم أن اللعبة الكبيرة، التي أبقت على حركة أوروبا في العصر الحديث، وكذلك فعلت مع العالم، قد انتهت», (انظر المصدر نفسه).

[521←]
.C. Schmitt, Il nomos della terra (1950), Milano, Adelphi, 1991, p. 134

[522←]
.Ibidem, p. 312

[523←]
المادة 21: «التعهدات الدولية مثل معاهدات التحكيم والاتفاقات الإقليمية مثل نظرية مونرو، وهي التي يُقصد بها توطيد السلم، لا تعتبر متعارضة مع أي نص من نصوص هذا الميثاق».

[524←]
.C. Schmitt, Il nomos della terra, cit., p. 333

[525←]
تنصّ المادة 227 على «أن القوى المتحالفة والقوى المرتبطة بها وجهت الاتهام العلني إلى غليوم الثاني من هوهينزوليرن، إمبراطور ألمانيا السابق؛ لارتكابه الجريمة القصوى ضد الأخلاق الدولية والسلطة المقدسة للمعاهدات [...] وسوف تشكل محكمة خاصة لمحاكمة المتهم على أن تكفل له كافة الضمانات الجوهرية لممارسة حق الدفاع عن نفسه»، في: La conferenza della pace, 1919-1920, a cura di F. Curato, Milano, Istituto per .gli Studi di Politica Internazionale, 1942, vol. I, p. 78

[526←]
«تقر الحكومة الألمانية لسلطات الحلفاء والقوى المنضمّة إليها حرية تقديم كل شخص يوجَّه إليه الاتهام بارتكاب أفعال تناقض قانون الحرب وأعرافها للمحاكمة أمام محاكمها».

[527←]
.C. Schmitt, Il nomos della terra, cit., p. 349

[528←]
.Ibidem, p. 430

[529←]
يبدو تعبير «العدو العادل» (iustus hostis) إشكالياً للغاية، ويتطلب مزيداً من الدراسة. في «ميتافيزيقا الأخلاق»، درس كانط مفهومي العدو العادل والظالم. لقد طرح سؤالاً عن ماهية العدو الظالم وفقاً لقانون الشعوب، وردّ عليه أن هذا التعبير «هو حشو زائد إذا طبقه المرء على حالة الطبيعة، لأنّ حالة الطبيعة هي نفسها حالة ظلم». وبخلاف ذلك أضاف كانط العدو العادل «هو ذلك الذي يعدّ من الظلم أن أقاومه، وعندها لن يكون عدوي»، في: I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), in Werke, a cura diW. Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 474; trad. it. Metafisica dei costumi, Bari, Laterza, 1983, § 60, .p. 187

وبدلاً من ذلك، يخصص شميت لمصطلح «العدو العادل» معنى العدو الذي يحق له شن الحرب بحكم السيادة. وجهة نظره هي حقه شن الحرب: يكمن في هذا كونه «عادلاً»! والحق من وجهة نظر شميت هو أحد «أشكال» واقع الحرب الذي لا يمكن إنكاره. أما منظور كانط فهو منظور قانون السلام، حيث الحق هو الحد الذي يمكنه وقف واقع الحرب.

[530←]
حول الطبيعة الإشكالية لأساس هذا القانون الطبيعي، وحول مناقشة أسس حقوق الإنسان راجع الفصل الثاني عشر.

[531←]
C. Schmitt, Il concetto discriminatorio di guerra (1938), Prefazione di D. Zolo. Traduzione e cura di S. Pietropaoli, Roma-Bari, Laterza, 2008.

راجع حول مفهوم «الحرب التمييزية»:

S. Pietropaoli, Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale, Firenze, Edizioni Polistampa, 2008, in particolare pp. 139-174.

[532←]
يحلل شميت أعمال كل من:

G. Scelle, Précis de Droit des Gens, Première Partie, Paris, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1932 e Deuxième Partie, Paris, 1934, di H. Lauterpacht, The Function of Law in the International Community (1933), New York, Garland Publishing, Inc., والمقالان المنشوران في 1973 في:

British Year Book of International Law», London, Oxford University Press, 1936: Sir J.» Fischer Williams, Sanctions under the Covenant, pp. 130-149 e A.D. McNair, Collective .Security, pp. 150-164

[533←]
La Société des Nations est-elle un super-Etat? Autre question oiseuse. Elle est» certainement une organisation sociale super-étatique», in G. Scelle, Précis de Droit des .Gens, Première Partie, cit., p. 250

[534←]
.Ibidem

[535←]
G. Scelle, Précis de Droit des Gens, Deuxième Partie, cit., p. 31

[536←]
.C. Schmitt, Il concetto discriminatorio di guerra, p. 59

[537←]
.G. Scelle, Précis de Droit des Gens, Deuxième Partie, cit., p. 47

[538←]
.C. Schmitt, Il concetto discriminatorio di guerra, cit., p. 59

[539←]
يشير شميت إلى أعمال إ. دو فاتيل على وجه الخصوص.

[540←]

.Ibidem, p. 63

[541←]
.Ibidem, p. 65

[542←]
.Ibidem, p. 83

[543←]
.W.G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, Baden-Baden, Nomos, 1984, p. 679

[544←]
.Ibidem, p. 683

[545←]
.Ibidem, pp. 689-690

[546←]
.Ibidem, p. 762

[547←]
.Ibidem, p. 765

[548←]
وجّه كوسكنييمي نقداً شديداً لواقعية جروي في مراجعته للترجمة الإنجليزية لكتاب

W.G. Grewe, The Epochs [—the original text is wrong] of International Law, Berlin, De Gruyter, 2001, in Buchbesprechungen, in «Kritische Iustiz», 2002, pp. 277-281.

وعلى وجه الخصوص، يلوم كوسكنييمي جروي على التزامه الصمت بشأن المسؤوليات الألمانية في الحرب العالمية الثانية، ليقتصر بسهولة على اعتبار أن الحروب تندلع، وبدلاً من ذلك ساوى بين مسؤوليات الحلفاء ومسؤوليات ألمانيا، ص: 279.

[549←]
M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law .1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

[550←]
H. Morgenthau, Scientific Man vs. Power Politics, Chicago, University of Chicago Press, .1946

[551←]
.M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations, cit., p. 460

[552←]
هناك سلسلة كاملة من المؤلفات المتعلقة بالديون التي كان شميت سيتحملها من مورجينثاو، وبشأن العلاقة الخلافية بين الاثنين. بين المسودة الأولى لعام 1927 ومراجعة عام 1932 للمقال الأساسي حول مفهوم «السياسي»، كان شميت قد غيّر معناه -في رأي مورجينثاو- بتبني التفسير الذي طوره الأخير خلال عام 1929. راجع في هذا الصدد: M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations, cit., pp. 436 ss.

وانظر التحليل المعمق والموسع لِـ

A. Campi, Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt: un bilancio critico-bibliografico, in H.J. Morgenthau, Il concetto del politico. «Contra» Schmitt, a cura di A. Campi e L. Cimmino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. LXXXIV ss.

فمن خلال تبني مفهوم مورجينثاو، كان لشميت أن يتخلى عن مفهوم كلي «للسياسي» ليتبنّى مفهوماً مرتبطاً بالعلاقة، أي تفسير «السياسي» بمثابة «درجة الشدة» التي تتّسم بها أي علاقة. باختصار: لدى مورجينثاو, «السياسي» ليس له محتوى محدد تحديداً نهائياً، ولكنه بالأحرى خصيصة يمكن تطبيقها على أي كائن. ولدى شميت ستصبح درجة قوة العلاقة - إذا قيست على أساس مفهوم مورجينثاو، بين الرابطة أو الانفصال - هي التمييز بين «الصديق والعدو». وعلاوة على ذلك انتهى الأمرُ - الذي لم يستبعد القيم والأهداف الأخلاقية من تحليل مصطلح «السياسي» - بمورجينثاو إلى إسناد مفهوم شميت إلى مفهوم بمثابة أداة، بَحْتٍ وخالٍ من القيم، في: A. Campi, Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt, cit., p. CXI.

[553←]
M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations, cit., p. 464.

[554←]
H. Morgenthau, La politica tra le nazioni (1948), Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 261 ss.

حول مورجينثاو، وبشكل أعم، حول موضوعات الواقعية السياسية راجع:

P. P. Portinaro, Il realismo politico, Roma-Bari, Laterza, 1999.

[555←]
M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations, cit., p. 464.

[556←]
H. Morgenthau, La politica tra le nazioni, cit., p. 311.

[557←]
Ibidem, pp. 311-312.

[558←]
انظر:

B. Kingsbury, Grotius, Law and Moral Skepticism: Theory and Practice in the Thought of Hedley Bull, in Classical Theories of International Relations, a cura di I. Clark e I. B. Neumann, Houndsmills, Palgrave, 1996, p. 45.

[559←]
في هذا الصدد، راجع الكتاب المهمّ الذي كتبه

A.M. Battista, Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron, Milano, Giuffrè, 1989

(طبعة جديدة منقّحة).

[560←]
هكذا يأتي تفسير فكر باربيراك من جانب ب. كنجسبري

B. Kingsbury,Grotius, Law and Moral Scepticism, cit., p. 53.

بتعبير أدق كتب باربيراك أن جروتسيو يؤكد أنه «في نظام القانون الطبيعي، [...] يجب على المرء أن يبدأ بتثقيف نفسه حول طبيعة الأشياء الأخلاقية، والمبادئ والصفات المختلفة للأشياء الأخلاقية، وما الذي يجعلها تنتسب إلى الخير أو الشر»، في: J. Barbeyrac, Préface du Traducteur à S. Pufendorf J. Barbeyrac, in Préface du Traducteur à S. Pufendorf, Le Droit de la Nature et des Gens, Traduit du latin par Jean Barbeyrac (1712), à Basle, 1732, Quatrième Edition, Tome Premier, p. CXXI.

ومع ذلك، لدى باربيراك تحفظات على جروتسيو، مشيراً إلى أنه «عندما يتعامل مع موضوع معين على وجه الخصوص، فإنه لا يُظهر دائماً الصلة التي تربطه بالمبادئ الأولى», (المصدر نفسه). على العكس من ذلك، وفقاً لرأي باربيراك وبوفيندورف «يؤسس ويطور بوضوح المبادئ الأساسية للقانون الطبيعي ويستنتج، من خلال سلسلة دقيقة جداً من النتائج، الواجبات الرئيسة للإنسان والمواطن»،

Ibidem, p. CXXII.

وهكذا يستخلص باربيراك «أن عمله [...] أكثر فائدة بكثير من عمل جروتسيو», (المصدر نفسه).

[561←]
B. Kingsbury, Grotius, Law and Moral Scepticism, cit., p. 55.

[562←]
M. Wight, Western Values in International Relations, in Diplomatic Investigations, a cura di H. Butterfield e M. Wight, London, George Allen & Unwin, 1966, pp. 89-131.

انظر حول أعمال م. وايت (M. Wight) العمل الدقيق للمؤلف:

M. Chiaruzzi, Politica di potenza nell’età del Leviatano, Bologna, Il Mulino, 2008.

[563←]
H. Bull, La società anarchica. L’ordine nella politica mondiale, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 39.

[564←]
Ibidem, p. 38.

[565←]
Ibidem, p. 53.

[566←]
.Ibidem, p. 62

[567←]
المرجع الرئيس لبول موجود في عمل

R.O. Keohane ,J.S. Nye, Jr. (a cura di), Transnational Relations and World Politics, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973.

لحظ المؤلفون أنه، على عكس اهتمام علماء السياسة الدوليين، الموجه بشكل أساسي إلى العلاقات بين الدول، من الضروري إبراز أهمية تفاعل المجتمعات و«الجهات الفاعلة العابرة للأوطان» (مثل شركة الزيت العربية الأمريكية أو الكيانات غير الحكومية) في مجال الأعمال الدولية, Ibidem, p. x. يركز بحث كيوهان (Keohane) ونيي (Nye) على «العلاقات العابرة للأوطان» - الاتصالات والتحالفات والتفاعلات عبر حدود الدول التي لا تخضع لسيطرة الهيئات الحكومية - ويتناول على وجه الخصوص بعض الظواهر العابرة للأوطان: الشركات المتعددة الجنسيات، والحركات الثورية، والشبكات العلمية، والنقابات العمالية والدولية، وتحالفات النقل الجوي، وأنشطة الاتصالات, Ibidem, p. xi. على عكس هذا المنظور، يؤكد بول من جديد على مفهومه المتمركز حول الدولة.

[568←]
.H. Bull, The State's Positive Role in World Affairs, in «Daedalus», 108 (1979), 4

[569←]
.Ibidem, p. 120

[570←]
Ibidem, p. 119.

وهذا المنظور المهم، الذي يؤكد وجود النظام حتى في غياب الحكومة المركزية، هو بالتأكيد واحدٌ من أهم نتائج فكر بول. إنه - كما لُحِظ مراراً وتكراراً - شاهد على علاقات التعاون بين الدول التي يتم تأكيدها حتى بدون التنسيق الذي تمارسه سلطة مركزية. كما أن النظر في العلاقات بين الدول - بما يتجاوز التقسيمات التقليدية للهيمنة والصراع والمركزية الهرمية والفوضى - موجود أيضاً في منظور «واقعي جديد» لمؤلفين مثل كيوهان ونيي وكراسنر الذين قدموا مفهوم «النظم الدولية». راجع في هذا الصدد: D. Zolo, Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 129 ss.

وعلى سبيل المثال يؤكد كيوهان ونيي: «نشير إلى مجموعات الترتيبات الحاكمة التي تؤثر في علاقات الاعتماد المتبادل بعدّها أنظمة دولية»، في: R.O. Keohane e J.S. Nye (a cura di), Power and Interdependence. World Politics in Transition, Boston, Little, Brown and Company, 1977, p. 19.

الأنظمة الدولية هي «عوامل وسيطة بين هيكل سلطة نظام دولي، والاتفاقيات (المساومة) التي تحدث داخله», Ibidem, p. 21.

كانت هذه، على سبيل المثال، اتفاقيات بريتون وودز (Bretton Woods) في عام 1944. يقول كراسنر: إن الأنظمة الدولية هي مجموعة من المبادئ والمعايير والقواعد وإجراءات اتخاذ القرار التي تلتقي عليها توقعات الجهات الفاعلة، في مجال معين من العلاقات الدولية، راجع: S.D. Krasner, Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables, in Id. (a cura di), International Regimes, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, p. 2.

يحدد: «المبادئ هي المعتقدات الحقيقة، والسبب، والتقويم. القواعد هي معايير سلوك محددة من حيث الحقوق والالتزامات. القواعد هي أوامر أو أشكال حظر محددة للإجراء. الإجراءات في اتخاذ القرار هي الممارسات السائدة لاتخاذ الاختيار الجماعي وتنفيذه», (المصدر نفسه).

وقد قام بول أيضاً، حتى مع استخدام مصطلحات مختلفة، بصياغة المفهوم نفسه، حيث أبرز الدور الذي تؤديه القواعد والمؤسسات في الحفاظ على هياكل المجتمع الدولي وقال: «القواعد هي مبادئ إلزامية عامة، تلزم أو تسمح لفئات معينة من الأشخاص أو الجماعات بالتصرف بطرق معينة»، في: H. Bull, La società anarchica, cit., p. 68.

لكن بول يؤكد باستمرار على الدور الذي تلعبه الدولة بدلاً من أهمية القواعد والمبادئ والإجراءات.

[571←]
J. Austin, Delimitazione del campo della giurisprudenza (1832), Bologna, Il Mulino, 1995, Lezione VI.

[572←]
يشير بول وينتقد الحاشية التمييزية التي أدخلها كيلسن بين الحرب بِعدّها «جريمة» والحرب بعدّها «عقوبة». وفي الواقع إن موقف كيلسن يتجنب هذا النقد، إذا حسبنا أن كيلسن يشير إلى قانون دولة فيدرالية عالمية مستقبلية (كانطية). وسيصبح بول أكثر وعياً بهذه التوترات والصراعات.

[573←]
H. Bull, La società anarchica, cit., p. 164.

[574←]
يشير بول على وجه الخصوص إلى أطروحات و. فريدمان:

W. Friedmann, The Changing Structure of International Law, London, Stevens & Son, 1964.

[575←]
H. Bull, La società anarchica, cit., p. 179.

[576←]
Ibidem, p. 188.

[577←]
Ibidem, p. 52.

[578←]
H. Bull e A. Watson, Prefazione (مقدمة خاصة بالطبعة الأصلية الإنجليزية), in L'espansione della società internazionale (1984), a cura di H. Bull e A. Watson, Milano, Jaca Book, 1994, p. 1.

[579←]

H. Bull, La rivolta contro l’Occidente, in L’espansione della società internazionale, cit., p. .231

[580←]

تنص المادة الأولى من هذا الإعلان على «أن الحق في التنمية حق من حقوق الإنسان غير قابل للتصرف، وبموجبه يحق لكل إنسان ولجميع الشعوب المشاركة في تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، والتمتع بهذه التنمية التي يمكن فيها إعمال جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية إعمالاً تاماً».

[581←]

قرارات الجمعية العامة - الدورة الاستثنائية السادسة, 9 أبريل- 2 مايو 1974 - المعتمدة بشأن تقرير اللجنة المخصصة للدورة الاستثنائية السادسة، إعلان بشأن إقامة نظام اقتصادي دولي جديد، ص: 5.

[582←]

Ibidem, p. 4.

وفي هذا الصدد، راجع الكتاب الذي نشر بدعوة من اليونسكو، بقلم محمد بجاوي (M. Bedjaoui)، سفير الجزائر بباريس وعضو لجنة القانون بالأمم المتحدة والمنتسب إلى معهد القانون الدولي. إن الكتاب، المعنون بـ«نحو نظام اقتصادي دولي جديد» Towards a New International Economic Order, New York, Holmes & Meier Publishers, 1979 يؤكد ولادة «عالم متعدد الأقطاب»، حيث يجب أن يكون للدول «حق دولي في المشاركة» في صياغة وتطبيق القواعد التي تحكم العلاقات بينها. وعلى وجه الخصوص، يلحظ بجاوي أن إنشاء نظام اقتصادي وقضائي جديد هو الهدف الذي تستهدفه دول العالم الثالث لحماية استقلالها وسيادتها المكتسبة حديثاً, .Ibidem, p. 12

وفي الواقع، كما سنرى لاحقاً، طورت الدول الغربية نموذجاً جديداً، يتم فيه التعبير عن أيديولوجية ما بعد الاستعمار؛ لمواجهة ادعاءات دول العالم الثالث وتقييدها.

[583←]

الجمعية العامة، الدورة التاسعة والعشرون، القرارات التي اعتمدتها الجمعية العامة, 3281 (XXIX)، ميثاق الحقوق والواجبات الاقتصادية للولايات, 12 ديسمبر 1974.

[584←]

«من حق جميع الدول وواجبها، منفردة ومجتمعة، القضاء على الاستعمار والفصل العنصري والتمييز العنصري والاستعمار الجديد...» (المادة 16.1).

[585←]

.H. Bull, La rivolta contro l’Occidente, cit., p. 233

[586←]

.Ibidem, p. 237

[587←]

H. Bull, Human Rights and World Politics, in R. Pettman (a cura di), Moral Claims in .World Affairs, London, croom Helm, 1979, p. 83

[588←]
انظر:

R.A. Falk, This Endangered Planet. Prospects and Proposals for Human Survival, New York, Random House, 1971, in particolare il cap. VII, Designing a New World-Order System, pp. 285 ss.

وفي هذا الصدد انظر التحليلات الدقيقة للمؤلف:

D. Zolo, Cosmopolis, cit., pp. 53 ss.

[589←]
.H. Bull, La società anarchica, cit., p. 346

[590←]
.R.A. Falk, This Endangered Planet, cit., pp. 314 ss

[591←]
.H. Bull, Human Rights and World Politics, cit., p. 85

[592←]
.Ibidem, p. 89

[593←]
يشير بول بشكل خاص إلى أطروحات ر. كوثاري (R. Kothari)،

Footsteps into the Future. Diagnosis of the Present World and a Design for an Alternative, New York, The Free Press, 1974.

ويتصور المؤلف 20 أو 25 اتحاداً إقليمياً، بما في ذلك المجموعة الاقتصادية الأوروبية، والعالم العربي، وإفريقيا الشرقية والغربية والجنوبية، إلخ.

[594←]
.H. Bull, La società anarchica, cit., p. 363

[595←]
J. Rawls, The Law of Peoples, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 17; .trad. it. Il diritto dei popoli, Milano, Edizioni di Comunità, 2001, p. 23

[596←]
.J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., p. 30

[597←]
في عمل سابق، عرّف راولز مفهوم «المعقول» على النحو التالي: «والمعقول عنصر من عناصر فكرة المجتمع بحسبانه نظاماً للتعاون العادل، والشرط الذي يقضي بأنّ قبول الشروط العادلة لمثل هذا التعاون معقول للجميع يشكل

جزءاً من فكرة المعاملة بالمثل المرتبطة به» في: J. Rawls, Liberalismo politico, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 58.

[598←]
يقول راولز إن «الإجماع بالتقاطع» يشير إلى المبادئ والمثل السياسية القائمة على مفهوم العدالة، الذي يستخدم الأفكار الأساسية للمجتمع وللفرد عن العدالة بجسبانها «إنصافاً». كما يجب أن تؤسس إجراءات ديمقراطية قائمة على الحقوق الجوهرية مثل حرية الضمير والفكر، وتكافؤ الفرص، وتلبية الاحتياجات الأساسية، في: J. Rawls, Political Liberalism, cit., p. 147.

[599←]
يحدد راولز مبادئ مماثلة يقوم عليها القانون الدولي في:

J.L. Brierly, The Law of Nations, Oxford, Clarendon Press, Oxford 1963.

[600←]
J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., pp. 56 ss.

[601←]
الترجمة الحرفية الإيطالية للمصطلح الإنجليزي «decent» بالصفة «المحترم أو اللائق» تأخذ دلالة أخلاقية غير كافية، أما في هذا السياق، فيكون للتعبير الإنجليزي المعنى السياسي لكلمة «معتدل».

[602←]
J. Rawls, La legge dei popoli, cit., p. 76.

[603←]
J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., p. 105.

[604←]
في هذا الصدد، يشارك راولز أطروحة لوبان (Luban) التي تنص على ما يلي: «إذا كانت حقوق الإنسان موجودة على نحو موحد ومطلق، فإنها تضع حداً للتعددية»، في: D. Luban, The Romance of the Nation State, في D. Luban, The Romance of the Nation State, in «Philosophy and Public Affairs», 9, 1980, p. 396.

[605←]
T. Nardin, Law, Morality and the Relations of States, princeton, N.J., princeton University Press, 1983, p. 233.

[606←]
Ibidem, p. 241.

[607←]
انظر:

E. Kedourie, Nationalism in Asia and Africa, New York, New American Library, 1970, pp. 33-34.

[608←]
من الأمثلة على الأخلاق الدولية، وفقاً لناردين (Nardin)، تلك التي وضعها م. فالزر (M. Walzer)،

Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche, Napoli, Liguori, 1990.

ووفقاً لما ذكره فالزر، الأخلاق في العلاقات الدولية هي ثمرة للحجج والمفاهيم والأحكام، التي تشكل معاً مجموعة من القواعد والأعراف، والقوانين المهنية، والتعاليم القانونية، والمبادئ الدينية والفلسفية، التي تضفي الحياة على تقاليد أخلاقية أكثر عمومية من التقاليد المحددة التي تستمد منها. وقد شرع فالزر في تأليف «كتابٍ عن الأخلاق العملية» مبنيّ على تحليل الحالات التاريخية، في: M. Walzer, Guerre giusti e ungiuste, cit., p. 8.

وقال: إنه يعتزم «مناقشة الحجج التي يستخدمها الرجال والنساء، لا المحامون، بل المواطنون العاديون (وأحياناً الجنود) للتحدث عن الحرب، وشرح شروط الاستخدام المشترك»،

Ibidem, p. 6.

وهكذا يهدف كتابه إلى صياغة «نظرية أخلاقية للحرب»، تقوم على مبادئ عالمية معترف بها. ويشير ناردين، الذي يوافق على المفهوم الأخلاقي لفالزر، إلى أنه يهدف إلى وضع حدود بدلاً من الإشارة إلى الأهداف: فالحدود التي تفرضها الأخلاق على السلوك الدولي، هي في المقام الأخير الحدود المستمدة من مذهب حقوق الإنسان في: T. Nardin, Law, Morality and the Relations of States, cit., p. 245.

لكن حقوق الإنسان - في ظل غياب نظام دولي قائم على القانون ومعترف به عالمياً - تتعرض لأسوأ استغلال، كما سيتضح من الفصلين الحادي عشر والثالث عشر، ومِنْ ثَمَّ فهي ليست من النوع الذي يشار إليه على أنه أساس «للحروب العادلة». وقد تجلى ضعف مواقف فالزر، على سبيل المثال، في اعترافه - الذي عدّه غير مقبول - «بشرعية» الرد الإسرائيلي على إطلاق صواريخ «حماس» من غزة في عام 2006.

[609←]
Ibidem, p. 243.

[610←]
J. Rawls, La legge dei popoli, in S. Shute e S. Hurley (a cura di), I diritti umani, Milano, Garzanti, 1994, p. 82.

ويشير راولز بدقة إلى حقوق الإنسان التي يجب عدّها تعبيراً عن «الحد الأدنى من معايير المؤسسات السياسية» الخاصة بمجتمع عادل من الشعوب: «الحق في الحياة والأمن الشخصي، والحق في الملكية الخاصة، وعناصر مبدأ الشرعية، بالإضافة إلى الحق في بعض حرية الضمير، وحرية تكوين الجمعيات والهجرة. سوف نشير إلى هذه الحقوق على أنها حقوق إنسان».

ibidem, p. 83.

[611←]
J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., p. 108.

[612←]
Ibidem, p. 110.

[613←]
.Ibidem, p. 119

[614←]
انظر:

N. Chomsky, Egemonia Americana e «Stati fuorilegge», Bari, Dedalo, 2001.

حول انتهاكات الولايات المتحدة للقانون الدولي، راجع النص النقدي الصارم بقلم ماندل:

M. Mandel, Come l'America la fa franca con la giustizia internazionale. Guerre illegali, danni collaterali e crimini contro l'umanità, Torino, Ega, 2005.

[615←]
Ibidem, p. 135.

يلحظ راولز على وجه الخصوص أن فرضية الدخول في مفاوضات مع اليابان لم تؤخذ في الحسبان قبل اتخاذ تدابير صارمة مثل قصف المدن.

[616←]
Ibidem, p. 137.

تُميّز أرندت بين الفعل المنجَز وإمكانية الفعل. في إشارة إلى أيخمان، وتقول: «هناك فجوة بين ما فعلته بالفعل، وما يمكن أن يفعله الآخرون، بين الفعلي والمحتمَل [...] حتى لو افترضنا أن الحظ السيّئ فقط قد حوّلك إلى أداة طوعية للإبادة، تظل الحقيقة أنك نفّذت، ومِنْ ثَمَّ دعمت بنشاط سياسة الإبادة [...] في السياسة، تُعَدّ الطاعة والدعم هما الشيء نفسه»، في: H. Arendt, La banalità del male (1963), Milano, Feltrinelli, 1992, p. 284.

[617←]
كانت هذه نتائج القصف البريطاني في ألمانيا؛ لوقف الهجوم الاشتراكي الوطني في المدّة من عام 1940 حتى خريف عام 1942 أو حتى فبراير 1943، أي حتى استسلام الألمان في ستالينجراد، في: J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., p. 132.

لكن قصف دريسدن عام 1945 لم يكن له ما يسوّغه بالتأكيد.

[618←]
Cfr. A. Sen, Poverty and Famines, Oxford, clarendon Press, 1981.

ولكن هناك أطروحات مماثلة يدعمها سين في التنمية، إذ يجعل مستوى التنمية الاقتصادية معتمداً على المؤسسات السياسية، أي على تحقيق ديمقراطية كاملة.

[619←]
يقول بايتز إن راولز لا يفكر في توزيع الموارد الطبيعية، ويضيف أنه إذا كانت مبادئ العدالة التي قدمها راولز تحكم العلاقات بين الأشخاص في دولة ما، فإنها لا تستطيع في الوقت نفسه أن تنظم العلاقات بين الأشخاص الموجودين في ولايات مختلفة في: C.R. Beitz, Political Theory and International Relations, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979, p. 132.

ويؤسس بايتز مبدأ عدالة التوزيع العالمي لا على العشوائية الأخلاقية لتوزيع الموارد، ولكن على الترابط الاقتصادي الدولي،

ibidem, p. 144.

باختصار، يفرض الاعتماد الاقتصادي المتبادل للدول التزامات بإعادة توزيع الفوائد العائدة من التوزيع غير المتكافئ للموارد.

[620←]
.J. Rawls, Il diritto dei popoli, cit., p. 158

[621←]
.I. Kant, La metafisica dei costumi (1797), Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 165

[622←]
S. Hofmann, Mondes idéaux. Commentaire à John Rawls, «Le droit des gens», Paris, Ed. .Esprit, 1996, p. 98

[623←]
.Ibidem, p. 122

[624←]
J.N. Shklar, The Liberalism of Fear, in N. Rosenblum (a cura di), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pp. 21-38.

على خلاف راولز الذي يؤسس مبادئ الليبرالية على إجراء ينفذه أفراد أحرار ومتساوون، تشير شكلار إلى ما تعتبره تجربة عاطفية أساسية ومشتركة، ألا وهي الخوف من القسوة والاستبداد. في حين أن ليبرالية الأمل والإيمان بالتقدم والعقل قد وصلت إلى نهايتها، إلا أن الذي ساد بعد عام 1914، بحسب ج. شكلار، هو فقط ليبرالية الخوف، منذ أن أصبح تاريخ العالم هو تاريخ فظائعه. ومن هذا المنظور، يجب أن ينظر إلى حقوق الإنسان بعدّها الكليات اللازمة للمواطنين للحفاظ على حريتهم وحماية أنفسهم من جميع أشكال إساءة المعاملة، كما أن تحريم القسوة شرط ضروري لكرامة الشخص. في الواقع، هناك عدة تصورات للخير، ولكن نجد تصوراً واحداً للشر المطلق بما يثيره من قسوة وخوف.

[625←]
في هذا الصدد، راجع العمل الكلاسيكي:

A. Cassese, I diritti umani nel mondo contemporaneo, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 24 ss.

[626←]
Official Records of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 December .1948, p. 933

[627←]
P. Tavernier, Les Etats arabes, L’Onu et les droits de l’Homme. La Déclaration universelle des droits de l’Homme et les Pactes de 1966, in G. Conac e A. Amor (a cura di), Islam et .droits de l’homme, Paris, Economica, 1994, p. 59

[628←]

.Third Committee, Summary Records of Meetings, 1948, p. 363

Official Records of the 183rd Plenary Meeting of the General Assembly, 10 December .1948, p. 933

[629←]

Ibidem, p. 370

[630←]

.Ibidem

[631←]

.Ibidem, p. 392

[632←]

.Ibidem

[633←]

.Ibidem, p. 404

[634←]

Ibidem, p. 408

[635←]

.Ibidem

[636←]

.Ibidem, p. 405

[637←]

.Cfr. P. Tavernier, Les Etats arabes, L'Onu et les droits de l'Homme, cit., p. 64

[638←]

.Ibidem, p. 68

[639←]

.Ibidem, p. 70

[640←]

Cfr. M. Modica, La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994), in P. Ungari e M. Modica (a cura di), per una .convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo, vol. I, Roma, EURoma, 1997, p. 124

[641←]
اعتمد ميثاق جامعة الدول العربية في 22 مارس 1945 من قبل الدول العربية الست المؤسسة: المملكة العربية السعودية ومصر والعراق والأردن (المعروف آنذاك باسم شرق الأردن) ولبنان وسوريا. توجد حالياً 22 دولة في جامعة الدول العربية.

[642←]
تمت الموافقة على الميثاق التأسيسي لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة عام 1972. وتضم المنظمة 51 دولة مسلمة من آسيا وإفريقيا، بالإضافة إلى ألبانيا ليصبح مجموعها 52 دولة.

[643←]
Ibidem.

[644←]
راجع مذكرة حكومة المملكة العربية السعودية بشأن مذهبها في مجال حقوق الإنسان في الإسلام وتطبيقها في أراضي المملكة الموجهة إلى المنظمات الدولية المعنية، في: A. Pacini (a cura di), L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, p. 34.

[645←]
Ibidem.

[646←]
انظر:

Colloque du Kuwait, 1980, in S.A. Aldeeb Abu-Salieh, Les Musulmans face aux droits de l'homme, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 1994, p. 498.

[647←]
Ibidem, p. 499.

[648←]
Cfr. Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, in E. Hirsch (a cura di), Islam et droits de l'homme, Paris, Librairie des Libertés, 1984, p. 219.

(مترجم عن النص الفرنسي)

[649←]
M.A. Sinaceur, La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. Présentation, in E. Hirsch (a cura di), Islam et droits de l'homme, cit., p. 209.

[650←]
Déclaration islamique, cit., p. 220 (مترجم عن النص الفرنسي).

[651←]
Ibidem, p. 221 (مترجم عن النص الفرنسي).

[652←]
.M.A. Sinaceur, La Déclaration islamique universelle des droits de l’homme, cit., p. 210

[653←]
J. Schacht, Introduzione al diritto musulmano (1964), Torino, Fondazione Giovanni .Agnelli, 1995, p. 122

[654←]
.Cfr. B. Tibi, Im Schatten Allahs, München, piper, 1999, p. 108

[655←]
.M.A. Sinaceur, La Déclaration islamique universelle des droits de l’homme, cit., p. 211

[656←]
إن المفهوم المركزي للفطرة المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخَلق يظهر في القرآن، في سورة الروم، الآية: 30، التي نقرأ فيها: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ».

[657←]

La déclaration islamique, cit., p. 226.

وفي الأصل العربي نقرأ صراحة: المادة 12 (أ) لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد، ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة.

راجع:

Dichiarazione islamica universale dei diritti dell’uomo, 1981

(تم الرجوع في هذه الترجمة إلى النص الأصلي باللغة العربية)

in L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo, a cura di A. Pacini, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, p. 198.

[658←]
يظهر مبدأ «الشورى» في القرآن، في سورة الشورى، حيث نقرأ: «وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ». وعلى أية حال لا يعدّ مبدأ الشورى معادلاً بأي شكل لمبدأ التمثيل الشعبي للديمقراطيات المعاصرة.

[659←]
.La Déclaration islamique, cit., p. 231

[660←]
Cfr. H. al-Mafregy, L’Islam et les droits de l’homme, in E. Hirsch (a cura di), Islam et .droits de l’homme, cit., p. 47

[661←]
Cfr. Dichiarazione del Cairo dei diritti dell’uomo nell’Islam, 1990, in A. Pacini (a cura di), .L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo, cit., p. 222

[662←]
Draft Charter on Human and People Rights in the Arab World (1986), Siracusa, Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali, 1987, p. 5.

[663←]
تنص الوثيقة على ما يلي: «وتأكيداً لإيمانهم بمبادئ الأمم المتحدة وشرعة حقوق الإنسان الدولية», Ibidem, p. 5.

[664←]
Projet de Charte arabe des droits de l’homme, 1993, in S.A. Aldeeb Abu-Salieh, Les Musulmans face aux droits de l’homme, Bochum, verlag Dr. Dieter Winkler, 1994, p. 505.

[665←]
حثت بعض الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي على هذه المبادئ التوجيهية الإسلامية التقليدية، وكانوا في الوقت نفسه أعضاء في جامعة الدول العربية. راجع: M. Modica, La progressiva internazionalizzazione dei diritti dell’uomo nel mondo arabo-islamico e africano (1948-1994), in P. Ungari e M. Modica (a cura di), Per una convergenza mediterranea sui diritti dell’uomo, cit., vol. I, pp. 136-137.

[666←]
الميثاق العربي لحقوق الإنسان, 1994، في:

L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo, a cura di A. Pacini, cit., p. 229.

[667←]
H. Redissi, L’universalità alla prova delle culture: le Dichiarazioni islamiche dei diritti dell’uomo, in P.C. Bori, G. Giliberti e G. Gozzi (a cura di), La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo cinquant’anni dopo, Bologna, clueb, 2000, p. 120.

[668←]
تشير المادة إلى صحيح مسلم, 17, 4205، حيث أرجأ النبي عقوبة الزانية حتى ولادتها، وسمح برجمها عندما عرضت عليها امرأة أخرى إرضاع مولودها.

[669←]
Cfr. H. Redissi, L’universalità alla prova delle culture, cit., p. 121.

[670←]
راجع في هذا الصدد:

A. Pacini, Introduzione a L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo, cit., p. 19.

وقد تمت الموافقة على بيان عام 1990 من قبل مجلس وزراء الخارجية، ولكن لم يتم إصداره من قبل رؤساء دول المؤتمر الإسلامي. وتمت الموافقة على ميثاق 1994 من قبل مجلس جامعة الدول العربية، ولكن لم تصدق عليه الدول.

[671←]
باستثناء العراق، لم يتم اعتماد الوثيقة من قبل أية دولة عربية، وأبدت الإمارات العربية المتحدة والبحرين وسلطنة عمان والسعودية والسودان والكويت واليمن تحفظات لتسويغ رفضها.

[672←]
القرار 6032-129 المؤرخ في 24 مارس 2003.

[673←]
Rapport et Recommandations de la Commission Arabe Permanente pour les Droits de l’Homme. Réunion complémentaire à la deuxième session extraordinaire de la Commission consacrée à l’actualisation de la Charte arabe des droits de l’homme (4 au .15 janvier 2004), p. 1

[674←]
Ibidem, p. 2.

وبعد ذلك تمت الموافقة على الميثاق من قبل قمة مجلس جامعة الدول العربية التي انعقدت في تونس في 22 و 23 مايو 2004. انظر في هذا الصدد: Déclaration de Tunis issue du Sommet arabe - Tunis, 22-23 mai .2004

تؤكد النقطة 2-2 «تمسك دولنا بالمبادئ الإنسانية، والقيم النبيلة لحقوق الإنسان، في بعدها العالمي والمتكامل، وكذلك بمضمون مختلف المواثيق الدولية، والميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أقرته قمة تونس، وتعزيز حرية التعبير والفكر والدين، وضمان استقلال العدالة». كان المغرب من بين أوائل الموقعين على الميثاق في ديسمبر من العام نفسه. راجع في هذا الصدد: صحيفة «البيان» المغربية الصادرة بتاريخ 29 ديسمبر 2004.

[675←]
انظر:

H. Chekir, La modernisation de la Charte arabe des droits de l’homme, in «Iura Gentium - «:Centre for Philosophy of International Law and Global Politics

http://www.tsd.unifi.it/jg/en/top.htm, pp. 7-8.

[676←]
مرة أخرى:

H. Chekir, La modernization de la Charte arabe des droits de l’homme, cit., p. 8.

[677←]
.Ibidem, p. 9

[678←]
انظر:

Commentaires de la Commission internationale de iuristes à l’adoption du texte de la Charte arabe des droits de l›homme - Février 2004,p. 8, in: http://www.droitshumains.org/Biblio/Txt-Arabe/Images/CommentCharte-arabe.pdf.

تأسست لجنة الحقوقيين الدولية في برلين في عام 1952 وتتألف من 60 فقيها قانونياً بارزاً يمثلون مختلف النظم القانونية في العالم. وهي تراقب بانتباه تنفيذ القانون الدولي، والمبادئ التي تؤشر على التقدم في مجال حقوق الإنسان.

[679←]
.Ibidem, p. 13

[680←]
انظر:

Final Declaration of the Regional Meeting for Africa of the World Conference on Human Rights, in «Human Rights Law Journal», vol. 14, 1993, n. 9-10, p. 367.

[681←]
.Ibidem, p. 370

[682←]
Cfr. K.J. Holsti, Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989, .Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 304-305

[683←]
يتم تعريف التحفظات على النحو التالي: في المادة 2.1 من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات بتاريخ 23 مايو 1969: «'التحفظ' يعني الإعلان من طرف واحد، مهما كانت صياغته أو تسميته، الصادر عن دولة، عند التوقيع على معاهدة أو القبول بها أو الموافقة عليها أو الانضمام إليها، والذي يتم بموجبه استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لبعض أحكام المعاهدة عند تطبيقها على تلك الدولة».

[684←]
راجع في هذا الصدد:

R. Babadji e J.-R. Henry, Universalisme et identités juridiques: les droits de l’homme et le monde arabe, in A. Mahiou (a cura di), L’Etat de droit dans le monde arabe, Paris, Cnrs Editions, 1997, pp. 86-87.

[685←]
.Ibidem, p. 88

[686←]
Cfr. B. Tibi, Islamic Law/Shari’a, Human Rights, Universal Morality and International Relations, in «Human Rights Quarterly», 16, 1994, p. 280

واقتراح طيبي هذا ينطوي على إعادة تفسير دراسة العلاقات الدولية التي ينبغي ألّا يكون موضوعها فقط قضايا الأمن السياسي والاقتصاد العالمي، ولكن يجب أن تعترف بمركزية التحليل الثقافي في نظام العلاقات الدولية،

ibidem, p. 284.

[687←]

.Cfr. R. Babadji e J.-R. Henry, Universalisme et identités juridiques, cit., p. 79

[688←]

Cfr. B. Tibi, Islamic Law/Šharī‘a, Human Rights, Universal Morality and International Relations, cit., p. 286

ومن بين المؤلفين الذين يؤيدون اتفاق الشريعة الكامل مع حقوق الإنسان، هناك على سبيل المثال: عبد الواحد وافي: I diritti umani e i cinque obiettivi della šharī‘a, in L’Islam e il dibattito sui diritti .dell’uomo, pp. 53 ss

[689←]

Cfr. A.A. An-Na’im, Il conflitto tra la šharī‘a e i moderni diritti dell’uomo: proposta per una riforma dell’Islam, in L’Islam e il dibattito sui diritti dell’uomo, p. 114.

انظر بشكل خاص:

A.A. An-Na’im, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1996.

[690←]

نقرأ في سورة النساء الآية: 34 «الرِّجَالُ قَوّامونَ عَلَى النِّساء بِمَا فَضّلَ اللهُ بَعْضهم عَلَى بَعضٍ وَبِما أَنفقُوا مِنْ أَمْوالِهم».

[691←]

نقرأ في سورة الحجرات الآية: 13 «يَا أَيّهَا الناسُ إِنّا خَلَقْناكُم من ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْناكُم شُعوباً وَقَبَائلَ لِتَعارفُوا إِنَّ أَكرمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُم إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِير».

[692←]

Cfr. A.A. An-Na’im, Il conflitto, cit., p. 116

وبهذه الطريقة يمكن للمرء أن يستبدل بالآية: 29 من سورة التوبة التي تشرع التمييز ضد غير المسلمين («قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ولا بِالْيَومِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ») آيات أخرى تستبعد صيغ الإكراه في مجال الضمير والإيمان، على سبيل المثال سورة البقرة الآية: 256 «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...».

[693←]

Cfr. M.M. Taha, The Second Message of Islam, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1987, (وبصفة خاصة الفصل السادس), pp. 146 ss.

[694←]

A.A. An-Na’im, Toward an Islamic Reformation, cit., p. 180.

ومع ذلك، من الضروري أن نتذكر الانتقادات العديدة التي واجهها التفسير الذي طرحه النعيم. على وجه الخصوص، يلحظ أنه بما أن القرآن وحي إلهي، فمن الصعب إنكار صحة ثلث الآيات على اعتبار أنها كانت موجهة إلى جماعة معينة في تاريخ معين، راجع: L.M. Safi, Human Rights and Islamic Legal Reform, in: .http://home.att.net/~louaysafi/articles/1999/human3.html, pp. 2-3

ويشترك مؤلفون آخرون في الأهمية التي تُنسب للآيات التي تؤكد مبدأ المساواة، إلا أنهم يعارضون المنهج الذي اتبعه طه والنعيم في تفسير القرآن، راجع: M. Charfi, Les États Muslim et les droits de l'homme, in Boutros Boutros-Ghali Amicorum Discipulorumque Liber. Paix, Développement, Démocratie, Bruxelles, Bruylant, 1998, vol. II, p. 1014.

ويجادل الشرفي بأن طريقة طه والنعيم تنتهي باستبدال القانون الديني بقانون ديني آخر. والمشكلة في رأيه هي التمييز بين الشريعة، وهي ملزمة، وتمثل الحق الذي أنشأه البشر، والإسلام الذي هو على العكس دين مؤسس على قيم أبدية، ويجب أن يقام في داخل الجماعة المسلمة. pp. 1003-1004.

حول المواقف الناقدة لفكر النعيم راجع:

D. Anselmo, Šharī'a e diritti umani, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 212 ss.

[695←]

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» سورة المائدة، الآية: 38.

Cfr. A.A. An-Na'im, Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment, in Id. (a cura di), Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 34 ss.

[696←]

Ibidem, p. 36.

وقد تم انتقاد أطروحات النعيم من قبل نينو الذي ذكر أنّه من الضروري التمييز بين حقيقة أن المسلمين لا يعدّون قطع اليد مهيناً، وحقيقة أن هذه العقوبة قد لا تكون مهينة لسبب يسير، هو أن الشخص الذي تطبق عليه هو مسلم بالصدفة، في: C.S. Nino, Diritto come morale applicata, Milano, Giuffrè, 1999, p. 198.

ويعتقد نينو أيضاً أنه إذا أصبحت المجتمعات التي يتم فيها قطع اليد عقوبة سارية المفعول، ديمقراطية وعلمانية ولم تعد مجتمعات قائمة على أساس ثيوقراطي، فإن موقفها تجاه هذه العقوبة سيتغير أيضاً، لأن الديمقراطيات تقوم على نموذج مثالي للتوافق على صلاحية المعايير, Ibidem, p. 202.

[697←]

A.E. Mayer, Islam and Human Rights. Tradition and Politics, Boulder, colo., Westview Press, 1999, p. 52.

[698←]

أشار طيبي إلى أن المرء إذا ما نظر إلى حقوق التقاليد الغربية بحسبانها تعبيراً عن تأكيد الحداثة، وحقوق التقاليد الإسلامية تعبيراً عن المشاركة الفردية في حياة جماعة المؤمنين، ومِنْ ثَمَّ وبدون إدخال أي عنصر من عناصر التقويم، فيمكنه أن يفسر المسافة التي تفصل بين القانون الدولي القائم لحقوق الإنسان والعقيدة الإسلامية بحسبانها تمييزاً بين الحداثة الثقافية والمفاهيم التي كانت سائدة قبل الحداثة،

in B. Tibi, Islamic Law/Šharī'a, cit., p. 291.

[699←]
B. Tibi, The European Tradition of Human Rights and the Culture of Human Rights, in A.A. An-Na'im e F.M. Deng, Human Rights in Africa, Washington, D.C., The Brookings Institution, 1990, p. 109.

[700←]
Ibidem, p. 131.

[701←]
لننظر، على سبيل المثال، في فكر محمد الطالبي الذي يتبنى، في إطار التيار الإصلاحي، منظوراً تاريخياً لتحليل مشكلة الحرية الدينية، في: M. Talbi, Religious Liberty (tratto da: Religious Liberty: A Muslim Perspective, in Liberty and Conscience, Aldershot, England, Committee for the Defence of Religious Liberty, Spring 1989, vol. 1, n. 1, pp. 12-20), in Ch. Kurzman (a cura di), Liberal Islam, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 161 ss.

وهو يؤيد الحرية الدينية دون غموض. بل على العكس، في رأيه، لا تعكس علوم الدين التقليدية روح القرآن. يقول الطالبي: على وجه الخصوص إن التمييز ضدّ الأقليات الدينية والعقوبة على الردة يجب أن يفسرا على أساس الظروف التاريخية (ص: 165)، فلا يوجد ما يبررهما في القرآن. والحرية الدينية حق أساسي للجميع (ص: 167).

[702←]
A.A. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, cit., p. 141.

[703←]
M. Khadduri, The islamic Law of Nations, Baltimore, Md., The Johns Hopkins Press, 1966, p. 11.

[704←]
Ibidem, p. 40.

[705←]
A.A. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, cit., p. 142.

[706←]
Ibidem, p. 144.

[707←]

انظر الآية: 52 من سورة الفرقان, «فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كبيراً».

[708←]

.A.A. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, cit., p. 158

[709←]

Cfr. M. Borrmans, Ipotesi di convergenza sui diritti dell'uomo nel Mediterraneo, in P. Ungari e M. Modica (a cura di), Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo, .cit., vol. III, pp. 87 ss

[710←]

تمثّل تونس، من بين دول شمال إفريقيا، مثالاً بالغ الأهمية على التحديث. وعلى وجه الخصوص، يمكننا أن نذكر قانون «مجلة الأحوال الشخصية» لعام 1956. فهو يساوي - على سبيل المثال - بين وضعي الرجل والمرأة في موضوع الطلاق. حيث يمكن أن يتمّ الطلاق في الواقع أمام المحكمة، ويمكن منحه بناءً على طلب الزوج أو الزوجة (المادة 31). ومع ذلك، لم يحقق وضع الرجل والمرأة المساواة بشكل كامل بعد. ففي مسألة الميراث على سبيل المثال ما يزال الذكر ينال مثل حظ الأنثيين (المادة 119).

[711←]

راجع في هذا الصدد، س. تشيكانتي:

S. Ceccanti, Diritti e garanzie nei Paesi Arabi, relazione presentata al Convegno «Costituzioni e costituzionalismo nei paesi arabi», Perugia, 9-10 maggio 2002.

[712←]

Carta della Ligue Tunisienne pour la Défense des Droits de l'Homme (1985), in P. Ungari e M. Modica (a cura di), Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo, vol. II, Roma, EURoma, 1999, p. 165.

راجع حول تطورات جمعيات حماية حقوق الإنسان في المغرب العربي:

M. Karem, La question des droits de l'homme au Maghreb. Acteurs et espace d'une revendication, in A. Mahiou (a cura di), L'Etat de droit dans le monde arabe, cit., pp. 207 ss.

[713←]

.M. Borrmans, Ipotesi di convergenza sui diritti dell'uomo nel Mediterraneo, cit., p. 88

[714←]

هناك حالة تضارب في مصر منذ عام 1996 بين الشريعة الإسلامية، أي بين مبادئ الشريعة وقانون الدولة. فمثلاً صدر قرار من وزارة الصحة المصرية عام 1996 بحظر ممارسة ختان الإناث. وتم الطعن في القرار من قِبل شخصية إسلامية استندت إلى المادة 2 من الدستور المصري، التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع. ووافقت المحكمة الإدارية على طلب المدعي، لكن الوزارة استأنفت الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا التي نقضت الحكم السابق قائلة إن الشريعة إذا لم تتضمن نصاً محدداً، يمكن للمشرع ممارسة السلطة التقديرية.
وردت القضية في: B. Dupret, Il «governo della legge» nei limiti dell'etica islamica.Il caso

egiziano, in Lo Stato di diritto. Il caso egiziano, in Lo Stato di diritto. Storia, teoria, .critica, a cura di P. Costa e D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 659

[715←]

تنصّ المادة 1 من القانون المدني المصري على ما يلي: 1) تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها. 2) إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، يحكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

[716←]

تنص المادة 1 من القانون المدني الجزائري على ما يلي: «يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها. [وإذا لم يوجد نص تشريعي، يحكم القاضي بمقتضى الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف]. فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

[717←]

انظر في هذا الصدد:

O. Carré, L'Islam laico, Bologna, Il Mulino, 1997 pp. 123 ss.

والعلاقة بين المبادئ وتنفيذها التاريخي عالجها كثيرون من بينهم عياض بن عاشور، الذي يبرز المسافة الفاصلة بين المعيارية والحدث التاريخي، وهو ما يسمح لنا بإعادة الانحرافات عن القانون الموحى إلى دائرة الشرعية: راجع عياض بن عاشور: Y. Ben Achour, Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système .de normativité, in «Pouvoirs», 62, 1992, p. 24

كما يسوّغ كيف تصبح الدولة أداة لعملية العلمنة التي تعارضها الأصولية الإسلامية. باختصار: يلحظ ابن عاشور أن النظام القانوني للدولة يستقي عالمياً من المعيارية الكلاسيكية، فيما عدا مجال الأحوال الشخصية. ويشارك في هذه المواقف أيضاً طارق البشري، في: T. Al-Bishri, Šharī'a, invasione coloniale e modernizzazione .del diritto nella società islamica, in Lo Stato di diritto, cit., p. 675

[718←]

حتى في الإسلام تم التعبير عن المطالبة بمقاومة الحكام الظالمين، لكن هذا الموقف صاغه الخوارج، أي أنه صدر عن حركة أقلية سياسية دينية. راجع في هذا الصدد: H. Laoust, Gli scismi nell'Islam, Nuova edizione .italiana curata e introdotta da V. Colombo, Genova, Ecig, 2002, pp. 51 ss

[719←]

هذه هي المواقف التي عبّر عنها، على سبيل المثال، ابن تيمية (1263-1328م) في «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، القاهرة, 1971 (مترجم في: Ibn Taimiyya, Il buon governo dell'Islam, Supplemento n. 2 a «Taquino-Taqwim», Rivista del Centro Interdipartimentale di Scienze .(dell'Islam, Bologna 2001

[720←]

حول هذه النقطة، وبشكل أعم، فيما يخص النظرات الواردة في هذه الفقرة، أحيل إلى:

B. Tibi, The European Tradition of Human Rights, cit., pp. 121 ss.

[721←]

هذه هي مواقف المودودي، في تدوين الدستور الإسلامي:

Mu’assasaturrisāla, 1975, cit. da R. Bahlul, Prospettive in Storia, teoria, critica, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 639.

في نص آخر يقول المودودي أبو الأصولية الإسلامية الباكستانية: إن حكم الإسلام يعني أن «الله وحده هو الحاكم في كل شيء على وجه الأرض. ومِنْ ثَمَّ يجب أن يحظى بالطاعة وحده، ويجب أن تحكم شريعته وحدها كل شؤون حياتنا. ماذا تعني سيادة الله (الحاكمية لله)؟ إن سلطته يجب أن تحكم العالم: يجب أن تستند الأحكام إلى شريعته، ويجب أن تتصرف الشرطة وفقاً لوصاياه، ويجب إجراء المعاملات المالية وفقاً لقوانينه». ويتابع المودودي: «إذا كنت من أتباع الإسلام الحقيقيين، فلا يمكنك الخضوع لأية حكومة أخرى، ولا يمكنك جعل الإسلام شريكاً لها»، في: S.A.A Mawdudi, Let us be Muslims, The Islamic Foundation, 1983, pp. 299-300.

وقريباً من مواقف المودودي هذه نجد وجهة نظر المفكر الإسلامي التونسي راشد الغنوشي، الذي يقول في الحكومة الإسلامية: 1) تعود السلطة التشريعية العليا إلى الشريعة، وهي شريعة الإسلام الموحى بها، التي تعلو على كل القوانين. وفي هذا السياق، تقع على عاتق فقهاء القانون مسؤولية استنباط قوانين وأنظمة دقيقة، يستخدمها القضاة على أنها مبادئ توجيهية. رأس الدولة الإسلامية هو رئيس السلطة التنفيذية، وهو مكلف بمسؤولية تنفيذ هذه القوانين والأنظمة. 2) تنتمي السلطة السياسية إلى المجتمع (الأمة) الذي يجب أن يتبنى شكلاً من أشكال الشورى، وهو نظام للتشاور عن طريق التفويض.. راجع راشد الغنوشي: R. Ghannouchi, Participation in Non-Islamic Government, in Ch. Kurzman (a cura di), Liberal Islam, New York, Oxford University Press, 1998, p. 91.

وحول مواقف الغنوشي انظر م. فرجاني:

M.-C. Ferjani, Islamisme, laïcité et droits de l’homme, Paris, L’Harmattan, 1991, pp. 212 ss.

[722←]

Cfr. B. Tibi, The European Tradition of Human Rights, cit., p. 128.

يشير طيبي إلى عمل مصطفى أبو زيد فهمي في «فن الحكم في الإسلام» القاهرة, 1981. ويفسر فهمي الشورى على أنها المبدأ الذي يسمح بالمشاركة، ومِنْ ثَمَّ يضمن حقوق الإنسان. راجع بشأن مبدأ الشورى: I.A. al-Marzouqi, Political Rights and Democracy in Islamic Law, in E. Cotran e A.O. Sherif (a cura di), Democracy, the Rule of Law and Islam, London, Kluwer, 1999.

ويلحظ هذا المؤلف أن مبدأ الشورى كان يمارسه بالفعل عرب ما قبل الإسلام (ص: 456). ويذكر أن النبي محمد لجأ إلى ذلك أيضاً، ويعلن أن النظام الدستوري الحديث للتمثيل البرلماني يتوافق مع الشريعة الإسلامية، وإن لم يتم حتى الآن تطبيق نظام برلماني مناسب في الدول الإسلامية. يعرّف المرزوقي الشورى على النحو التالي: 1) إنها منهج إلهي لحكم الشعب بالشعب. إعلام الناس بالكرامة والحقوق التي يجب أن يتمتعوا بها. 2) إنها أداة يستطيع بها الحاكم أن يتوصل إلى رأي صحيح. يتم ضمان ذلك من خلال المشاركة العامة في عملية صنع القرار، وكذلك تقاسم المسؤولية التي يمكن أن تنشأ عن ذلك القرار (ص: 465).

[723←]

انظر:

B. Tibi, Bericht über den gesamtarabischen Kongreß «’Azmatuddimuqratiyya fīl watanil ‘arabī»/Krise der Demokratie im arabischen Vaterland, 25.-30.. November 1983, in «Orient», Bd. 25, 1984, H. 4, p. 478.

[724←]

انظر:

Y. Ben Achour, Politique, religion et droit dans le monde arabe, Tunis, Cérès Productions, 1992, p. 132.

ومن بين خصائص النموذج شبه الرئاسي الذي تم نقله، يمكننا أن نذكر بصفة خاصة الامتيازات الرئاسية في الحالة الاستثنائية المذكورة في المادة 16 من الدستور الفرنسي لعام 1958.

[725←]

Cfr. A. Aouij-Mrad, Le système juridique des pays arabes: aspects politiques et constitutionnels, Université de Bologne, 2002, p. 13.

[726←]

Cfr. M. Ghomari, La justice constitutionnelle au Maroc, in «Revue marocaine de droit et d'économie du développement», 1993, n. 30

يلحظ الغماري أن « المحكمة الدستورية واعية لسمتها السياسية، وتبعيتها للسلطة التنفيذية»، ص: 15.

على وجه الخصوص، دعمت المحكمة - في الصراع بين مجلس النواب والحكومة - باستمرار السلطة التنظيمية للسلطة التنفيذية ضد قانون السلطة التشريعية.

ibidem, pp. 13-14.

[727←]

انظر المواد 72-75 من الدستور التونسي لعام 1959. وراجع في هذا الصدد: A. Aouij-Mrad, Le système juridique, cit., p. 14.

[728←]

Cfr. L. Larguet, Il regime giuridico delle libertà pubbliche in Tunisia, in Islam e democrazia, a cura di G. Gozzi, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 77.

ويؤكد الأرقط على النشاط المتواضع والنطاق المحدود للقضاء الإداري.

[729←]

انظر، على سبيل المثال القانون الأساسي رقم 88-32 المؤرخ في 3 مايو 1988 بشأن الأحزاب السياسية في تونس، الذي يجعل تشكيل الأحزاب خاضعاً لتقدير الإدارة، في: ibidem, pp. 13-14.

[730←]

Y. Ben Achour, Politique, religion, cit., pp. 258 ss.

[731←]

انظر، على سبيل المثال، المادة 2 من الدستور الجزائري، المادة 2 من الدستور المصري، المادة 1 من الدستور التونسي، المادة 2 من الدستور الأردني. ويجب أن ينظر إلى الإسلام بحسبانه عاملاً للتعرف على المجتمع وإدماجه، وبهذا المعنى، نجد العلاقةَ بين الدولة والإسلام علاقةً تقريرية وغير معيارية، في: Constitution et religion, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 1994, p. 45.

وانظر في هذا الصدد أيضاً:

A. Aouij-Mrad, Le système juridique, cit., p. 11.

[732←]
يؤكد عبد الفتاح عمر أن العناصر الدينية والسياسية والقانونية في البلدان الإسلامية افتقرت دائماً إلى «استقلالية النظام السياسي والنظام القضائي، وأن أي تمييز في هذا المجال كان محدود النطاق، وغير مهمّ»، في: A. Amor, Constitution et religion, cit., p. 36.

[733←]
Y. Ben Achour, Politique, religion, cit., p. 261.

[734←]
Ibidem, p. 271.

[735←]
Barcelona Declaration adopted at the Euro-Mediterranean Conference, 27-28 novembre 1995, p. 2, in http://europa.eu.int/comm/external-rela tions/euromed/bd.htm.

[736←]
Ibidem.

[737←]
Ibidem, p. 7.

[738←]
Ibidem.

ويحدد الإعلان مبدأ التعاون غير المركزي على أساس التعاون بين المجتمعات المدنية في منطقة البحر الأبيض المتوسط، الذي يقوم على نقل المبادرات والمسؤوليات إلى المؤسسات المحلية، والمنظمات غير الحكومية، وغيرها، التي تؤدي وظائف مكملة للأنشطة الحكومية. راجع في هذا الصدد: U.J. Reinhardt, Civil Society Co-operation in the Euro-Mediterranean Partnership: From Declaration to Practice, in http://www.euromesco. org/euromesco.

[739←]
Cfr. B. Tibi, Il fondamentalismo religioso, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, p. 25.

[740←]
تأمل، على سبيل المثال, «الميثاق الإسلامي» المهم الذي صاغته «اللجنة المركزية للمسلمين في ألمانيا» (Zmd) والذي قدمه الرئيس نديم إلياس في 20 فبراير 2002 في: «Il Regno», XLVII, 2002, n. 898, pp. 190-192.

وينص الميثاق، على وجه الخصوص، على أنه «لا تناقض بين الحقوق المضمونة الواردة في القرآن الذي منحه الله، والنواة الأساسية للإعلان الغربي عن حقوق الإنسان»المادة 13). تم رفض فرضية دستور «دولة دينية» كهنوتية (المادة 12) وتأكيد التعددية الدينية (المادة 14) وسيادة القانون والفصل بين السلطات (المادة 11). ومع ذلك يدعي الميثاق إمكانية تكوين «هوية إسلامية للفرد في أوروبا» (المادة 15) ويقدم سلسلة من الطلبات، بما في ذلك إدخال

تعليم الدين الإسلامي باللغة الألمانية (تم قبوله مؤخراً في ألمانيا)، والإذن برفع «الأذان عن طريق مكبرات الصوت»، إلخ. (المادة 20).

[741←]
حول البحر المتوسط كمكان للقاء الحضارات وكبديل لصدام الحضارات وفق الرؤية الأمريكية، راجع:

L'alternativa mediterranea, a cura di F. Cassano e D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2007 e (ولا سيما المقدمة المهمة بقلم زولو D. Zolo, La questione mediterranea, pp. 13 ss).

[742←]
راجع:

M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 399 ss.

يشير كوسكنييمي إلى التشريعات القضائية الدولية ودور القاضي بحسبانه «مديراً براجماتياً للمصالح المتضاربة»، ص: 406.

وفي هذا الصدد راجع أيضاً:

A. Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 315.

[743←]
R.P. Anand, New States and International Law, London, Vikas Publishing House, 1972, p. 45.

[744←]
R.Y. Jennings, The Progress of International Law, in «British Year Book of International Law», 34, 1958, p. 350.

[745←]
Q. Wright, The Influence of the New Nations of Asia and Africa upon International Law, in «Foreign Affairs Reports», 7, 1958, p. 38.

[746←]
F.S.C. Northrop, Taming of the Nations, New York, Macmillan, 1952, pp. 267-277.

وفي هذا الصدد راجع:

R.P. Anand, New States and International Law, cit., p. 49.

[747←]
C.W. Jenks, Law and Pursuit of Peace, in Law in the World Community, London, Longmans, 1967, p. 56.

وانظر أيضاً:

R.P. Anand, New States and International Law, cit., p. 50.

[748←]
C.W. Jenks, The Common Law of Mankind, London, Stevens & Sons Limited, 1958, p. .87

[749←]
.Ibidem, p. 88

[750←]
O.J. Lissitzyn, International Law in a Divided World, in «International Conciliation», 542, 1963, pp. 57-58.

وفي هذا الصدد راجع:

R.P. Anand, New States and International Law, cit., p. 51.

[751←]
W. Friedmann, United States Policy and the Crisis of International Law, in «American .Journal of International Law», 59, 1965, p. 858

[752←]
J.Z. Kunz, Pluralism of Legal and Value Systems and International Law, in Changing Law .of Nations, Toledo, Ohio, 1968, p. 48

[753←]
.Ibidem, p. 49

[754←]
C.H. Alexandrowicz, An Introduction to the History of the Law of Nations (16th and 18th centuries), Oxford, 1967, p. 224.

راجع في هذا الصدد:

R.P. Anand, The Role of the Asian States in the Development of International Law, in The Future of International Law in a Multicultural World, Workshop, The Hague, 17-19 November 1983, a cura di R.-J. Dupuy, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 109.

[755←]
انظر:

C.H., Treaty and Diplomatic Relations between European and South Asian Powers in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Académie de Droit International, Recueil des Cours, Leyde (Pays-Bas), A.W. Sijthoff, 1961, pp. 250 ss.

[756←]
يشير سارين (Sarin) في هذا الصدد إلى النزاع الهندي البرتغالي أمام محكمة العدل الدولية في عام 1960، والذي تم فيه الاعتراف بصلاحية معاهدة بونا (Poona) المنصوص عليها في عام 1779. انظر: M.L. Sarin, The Asian-African States and the Development of International Law, in The Future of International Law in a Multicultural World, cit., p. 120.

[757←]
انظر:

R.P. Anand, The Role of Asian States in the Development of International Law, cit., p. 110.

[758←]
O.J. Lissitzyn, International Law in a Divided World, cit., p. 58.

[759←]
A.B. Bozeman, The Future of Law in a Multicultural World, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971, p. 170.

[760←]
M.L. Sarin, The Asian-African States and the Development of International Law, cit., p. 125.

[761←]
R.P. Anand, The Role of the Asian States in the Development of International Law, cit., p. 113.

[762←]
Ibidem, p. 114.

[763←]
M.L. Sarin, The Asian-African States and the Development of International Law, cit., p. 137.

[764←]
راجع في هذا الصدد:

J.T. Gathii, International Law and Eurocentricity, in «European Journal of InterAnatioAnal Law», 2, 9, 1998, p. 185.A تم تقديم مثال على النقد الضعيف المناهض للاستعمار، من خلال عمل براكاش سنحا:

S. Prakash Sinha, Legal Policentricity and International Law, Durham, N.C., Carolina Academic Press, 1996.

وهذا المذهب الضعيف لا يأخذ في الحسبان الجوانب السياسية (الإمبريالية) والرأسمالية للقانون الدولي، أي العناصر التي نشأت عنها وبسببها التحفظات المعلنة لرفض قبولها من قبل البلدان التي كانت خاضعة للحكم الاستعماري.

Cfr. J.T. Gathii, International Law and Eurocentricity, cit., p. 189.

[765←]
S.N. Grovogui, Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans. Race and Self-Determination in International Law, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. X.

[766←]
Cfr. J.T. Gathii, International Law and Eurocentricity, cit., p. 187.

[767←]
Ibidem, pp. 190-191.

[768←]
S.N. Grovogui, Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans, cit., p. 24.

راجع أيضاً:

J.T. Gathii, International Law and Eurocentricity, cit., p. 195.

[769←]
S.N. Grovogui, Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans, cit., p. 55.

[770←]
Ibidem, p. 3.

[771←]
Ibidem, p. 16.

[772←]
K.N. Gess, Permanent Sovereignty over Natural Resources, in «International and Comparative Law Quarterly», 13, 1964, p. 398.

[773←]
Cfr. il testo della risoluzione 1803 in K.N. Gess, Permanent Sovereignty over Natural Resources, cit., p. 401.

[774←]
Ibidem, p. 404.

[775←]
ينص النص النهائي للقرار على أن «انتهاك حقوق الشعوب والأمم في السيادة على ثرواتها ومواردها الطبيعية يتعارض مع روح ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة»،

ibidem, pp. 404-405.

[776←]
.Cfr. K.N. Gess, Permanent Sovereignty over Natural Resources, cit., p. 443

[777←]
.Ibidem, p. 444

[778←]
Ibidem, p. 447.

في هذا الصدد، يمكننا النظر في المثال الذي قدمته المادة السادسة (1) من القرار 338 (5)، الجزء أ للجمعية العامة (الأحكام الاقتصادية والمالية المتعلقة بليبيا) التي تنص على: «سيتم احترام ممتلكات وحقوق ومصالح الإيطاليين، بما في ذلك الأشخاص الاعتباريين الإيطاليين، إذا ما كان قد تم الحصول عليها بشكل قانوني».

[779←]
.A. Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law, cit., p. 219

[780←]
.Ibidem, p. 220

[781←]
يذكر أنجي عدة قرارات تحكيم في هذا الصدد نذكر منها على وجه الخصوص، تحكيم عام 1977 بين ليبيا وشركة تكساكو النفطية (Texaco Overseas Petroleum Co. & California Asian Oil Co. v) حيث أشارت حكومة الجماهيرية العربية الليبية إلى ميثاق حقوق الدول الاقتصادية وواجباتها، الذي تم إدخاله بقرار الجمعية العامة رقم 3281 لعام 1974، والذي نصّ على أنه في حالة التأميم، تسود القوانين المحلية للدول. وعلى العكس من ذلك، أثبت البروفيسور دوبوي (Dupuy) الذي تولى مهمة التحكيم أن مبادئ الميثاق ليست ملزمة للدول الصناعية، وذكر أن الدول غير الصناعية هي فقط التي طالبت بها. وأضاف أن الدول الجديدة ليس لديها القدرة على تغيير القانون الذي لم تضعه، راجع: A. Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law, .cit., pp. 221-222

باختصار، يستنتج أنجي: «تتخذ المبادئ التقليدية للقانون الدولي، ولا سيما مبدأ السيادة، شكلاً مختلفاً عندما تُطبّق على العالم غير الأوروبي»

ibidem, p. 235.

[782←]
Cfr. B.R. Roth, Governmental Illegitimacy in International Law, New York, Oxford .University Press, 1999

[783←]
Cfr. J.T. Gathii, Neoliberalism, Colonialism and International Governance: Decentering the International Law of Governmental Legitimacy, in «Michigan Law Review», 98, 2000, in http://vnweb.hwwilsonweb.com/hww/results/results- single-fulltext, p. 7.

تم تطوير الأطروحات التالية، إلى حد كبير، من نص جاثي (Gathii).

[784←]
.Ibidem, p. 13

[785←]
راجع في هذا الصدد على سبيل المثال:

S. Zubaida, Islam, the People and the State. Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East, London, Routledge, 1989, pp. 123 ss.

[786←]
راجع ماكاو وا موتوا في:

Makau wa Mutua, Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry, in «Michigan Journal of International Law», 16, 1995, p. 1118.

يكتب ماكاو وا موتوا: «أعترف بأنه مع أن أسباباً أخرى مثل العوامل الاقتصادية الخارجية والتضليل الثقافي، قد أسهمت في أزمة الدولة الإفريقية، لا يمكن فصلها عن أزمة الشرعية الداخلية».

[787←]
J.T. Gathii, Neoliberalism, Colonialism and International Governance: Decentering the .International Law of Governmental Legitimacy, cit., p. 16

[788←]
.Ibidem

[789←]
.Ibidem, p. 28

[790←]
B. Rajagopal, From Modernization to Democratization: The Political Economy of the «New» International Law, in R. Falk, L.E.J. Ruiz e R.B.J. Walker (a cura di), Reframing .the International, New York, Routledge, 2002, p. 137

[791←]
.Ibidem, p. 138

[792←]
راجع في هذا الصدد:

G.B. Helman e S.R. Ratner, Saving Failed States, in»Foreign Policy» 89, 1992, pp. 3 ss.

[793←]
.B. Rajagopal, From Modernization to Democratization, cit., p. 140

[794←]

.Ibidem, pp. 142-144

[795←]
.B. Boutros-Ghali, An Agenda for Democratization, New York, United Nations, 1996, p. 9

[796←]
.Ibidem, p. 10

[797←]
.Ibidem, p. 7

[798←]
بالإضافة إلى وثيقة التحول الديموقراطي، انظر أيضاً:

B. Boutros Ghali, An Agenda for Development. Report of the Secretary-General, A/48/935, 6 May 1994.

[799←]
راجع:

J. Stiglitz, Participation and Development: Perspectives from the Comprehensive Development Paradigm, Seoul, Korea, February 27, 1999,p. 9, in: http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/js022799/index.htm.

[800←]
A. Sen, Capability and Well-being, in M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), The Quality of Life, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 30.

[801←]
.A. Sen, Lo sviluppo è libertà, Milano, Mondadori, 2000, p. 161

[802←]
.B. Rajagopal, From Modernization to Democratization, cit., pp. 149-151

[803←]
يلحظ أوبندرا باكسي (Upendra Baxi)، من المنظور نفسه، أنه يجب كتابة تاريخ حقوق الإنسان من وجهة نظر المجتمعات المتحدة في كفاحها من خلال المعاناة، في: U. Baxi, Voices of Suffering and the Future of Human Rights, in «Transnational Law and Contemporary Problems», 8, 1998, p. 148.

[804←]
B. Rajagopal, International Law and Third World Resistence: A Theoretical Inquiry, in A. Anghie, B. Chimni, K. Mickelson e O. Okafor (a cura di), The Third World and International Order, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2003, p. 147.

[805←]
.Ibidem, p. 158

[806←]
.Ibidem, p. 162

[807←]
Cfr. B.S. Chimni, Third World Approaches to International Law: A Manifesto, in A. Anghie, B. Chimni, K. Mickelson e O. Okafor (a cura di), The Third World and .International Order, cit., p. 72

[808←]
.Ibidem, p. 57

[809←]
يحدث هذا في داخل قانون السوق (lex mercatoria)، أي القانون العابر للأوطان للمعاملات الاقتصادية الذي أنشأته الشركات المتعددة الجنسيات، ولكن أيضاً في قانون العمل الدولي (lex laboris internationalis) حيث الشركات والنقابات العمالية، أي الجهات الفاعلة الخاصة، هي المؤلف الرئيس للقانون. راجع: G. Teubner, La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili, presentazione di P.P. Donati, trad. e cura di R. Prandini, Roma, Armando Armando, 2005, .p. 21

[810←]
راجع:

G. Teeple, Globalization as the Triumph of Capitalism: Private Property, Economic Justice and the New World Order, in T. Schrecker (a cura di), Surviving Globalism: The Social and Environmental Challenges, London, Macmillan, 1997.

راجع في هذا الصدد أيضاً:

B.S. Chimni, Third World Approaches to International Law: A Manifesto, cit., p. 54.

[811←]
.U. Baxi, Voices of Suffering and the Future of Human Rights, cit., p. 163

[812←]
B.S. Chimni, Third World Approaches to International Law: A Manifesto, cit., p. 63.

ويرسي هذا النموذج المبدأ القائل بأن حقوق الإنسان لا يمكن أن يكون لها مستقبل إلا على أساس التنمية الاقتصادية. ومن هذا المنظور، يتم تأكيد أن السوق الحرة هي وحدها التي توفر أفضل الآمال في سبيل تحقيق التحرر البشري، وهي غايات تنتهي في الواقع، بإضفاء الشرعية على فرض معاناة إنسانية غير عادية من جانب رأس المال العالمي،

ibidem, p. 168.

[813←]

نذكر على سبيل المثال نضال الهنود في أمريكا اللاتينية. وأحيل، من بين أشكال المقاومة العديدة، إلى تلك التي يمارسها السكان الأصليون في منطقة الأمازون في البيرو. وهي معركة بالغة الصعوبة - اتسمت ببعض الأحداث الدامية في يونيو 2009 - بقيادة السكان الأصليين ضد القوانين التي أصدرتها حكومة البيرو، بموجب معاهدة التجارة الحرة الدولية الموقعة مع الولايات المتحدة عام 2006. وهي تدابير يعدّها السكان الأصليون ضارة؛ لأنها ستفتح الأبواب أمام الاستيلاء على أراضيهم من قِبل الشركات المتعددة الجنسيات.

وعلى وجه الخصوص، سيسمح المرسوم رقم 1064 للشركات بعبور الإقليم دون أي قيود تلزمها باحترام البيئة. وقد تم بالفعل تسليم 70 إلى 80٪ من أراضي الأمازون إلى شركات النفط للتنقيب عن البترول واستغلاله. وعلى وجه الخصوص، ناضل سكان جيباروس (jibaros) بتصميم قوي. وهؤلاء هم جماعة عرقية لم ينجح الإسبان قط في إخضاعها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد قاومت - بين نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين - استغلالَ المطاط. وهذا النضال من أجل حماية الهوية الثقافية للفرد والحفاظ على الموارد الطبيعية، أدى في غضون ذلك إلى تعليق نفاذ القوانين، في حين طالب مقرر الأمم المتحدة الخاص المعني بالشعوب الأصلية بتشكيل لجنة للتحقيق في أعمال العنف المرتكبة. إنها مجرد هدنة في تاريخ طويل وشاق للغاية، مثَّل الشرط الضروري لتحقيق حقوق الإنسان.

[814←]

A. Sauvy, Trois mondes, une planète, in «L’Observateur», 14 aout, n. 118, p. 14.

راجع في هذا الصدد:

Y. Lacoste, Unité et Diversité du Tiers Monde, Paris, Maspero, 1980, pp. 14 ss. e K. Buenor Hadjor, Dictionary of Third World Terms, London, I.B. Tauris & Co. Ltd, 1992, pp. 3 ss. Cfr. al riguardo B. Rajagopal, International Law from below, cit., p. 25.

[815←]

M. Foucault, L’ordine del discorso, Torino, Einaudi, 1972, p. 18.

[816←]

F. Fanon, Della violenza, in I dannati della terra, Torino, Einaudi, 1962, p. 8.

[817←]

يكتب هيمي بابا (H. Bhabha) أن الخطاب الاستعماري «ضروري لربط مجموعة من الاختلافات وأشكال التمييز التي توجه الممارسات الخطابية والسياسية بشأن التسلسل العرقي والثقافي»، في: H. Bhabha, The Other Question: Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism, in R. Ferguson et al. (a cura di), Out There: Marginalization and Contemporary Cultures, New York-Cambridge, New Museum of Contemporary Art-Mit Press, 1990, p. 72, cit., in A. Escobar, Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995, p. 9.

[818←]

F. Fanon, Della violenza, cit., p. 57.

[819←]

«ليس الاستعمار آلة تفكير، وليس جسماً مزوداً بالعقل. إنه عنف في مواجهة حالة الطبيعة، ولا يمكن أن ينتهي إلا بمواجهة عنف أكبر»

ibidem, p. 24.

[820←]
.A. Escobar, Encountering Development, p. 21

[821←]
Ibidem, p. 24.

وقد نشر البنك الدولي في سبتمبر 1948 تقديرات الدخل السنوي للفرد في البلدان المتقدمة للغاية في أمريكا الشمالية وأوروبا، وتعادل 1300 دولار، والدخل في البلدان المتخلفة بما يعادل 100 دولار، راجع: D. Kapur, J.P. Lewis e R. Webb, The World Bank. Its Half Century, vol. 1, Washington D.C., Bookings .Institution Press, 1997, p. 83

[822←]
H. Truman, Public Papers of the Presidents of the United States: Harry S. Truman (1949) Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1964. Cfr. A. Escobar, Encountering .Development, cit., p. 3

[823←]
.A. Escobar, Encountering Development, cit., p. 40

[824←]
.Ibidem, p. 12

[825←]
.Ibidem, p. 53

[826←]
« تنتج الحركات لحظات نظرية»، في:

S. Hall, I Cultural Studies e le loro eredità teoriche, in Id., Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali, Roma, Meltemi, 2006, p. 111, cit. da A. Escobar, Encountering Development, cit., p. 224.

[827←]
.A. Escobar, Encountering Development, cit., p. 216

[828←]
.Ibidem, p. 226

[829←]
.Ibidem

[830←]

O. Höffe, Persino un popolo di diavoli ha bisogno dello Stato, Torino, Giappichelli, 1993, p. 88

وهنا نعود إلى التحليل الذي بدأناه في الفصل الرابع، ولكن لكي نعمق مشكلة أساس الحقوق.

[831←]
يكفي التفكير، في هذا الصدد، في «قلق في الحضارة» لسيجموند فرويد، الذي يضع حداً لكل دوافع الفرد في القانون.

[832←]
كتب أرسطو: «من الواضح أنه يمكن للمرء أن يكون مواطناً صالحاً دون أن يمتلك الفضيلة التي من أجلها يكون صالحاً».

Politica, III, 4, 1276 b-1277 a.

[833←]
.S. Benhabib, I diritti degli altri, Milano, Cortina, 2006, p. 13

[834←]
.R. Dworkin, I diritti presi sul serio, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 90

[835←]
.Ibidem, p. 324

[836←]
.Ibidem, p. 285

[837←]
Cicerone, De Officiis Libri Tres, 1.30.105-107, Milano, Mondadori, 1965, p. 77: «si considerare volumus, quae sit in natura [nostra] excellentia et dignitas, intellegemus «.quam sit turpe diffluere luxuria

[838←]
H. Cancik, «Dignity of Man» and «Persona» in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero De Officiis I 105-107, in D. Kretzmer ed E. Klein (a cura di), The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse, The Hague, Kluwer Law International, .2002, p. 21

[839←]
Cicerone, De Officiis Libri Tres, 1.97, Milano, Mondadori, 1965, p. 73:

Nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque» .«animantium reliquorum

[840←]
.H. Cancik, «Dignity of Man» and «Persona» in Stoic Anthropology, cit., p. 24

[841←]
E. Klein, Human Dignity in German Law, in D. Kretzmer ed E. Klein (a cura di), The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse, cit., p. 146.

[842←]
Ibidem, p. 147.

[843←]
هذه هي ما تسمى «الحقوق الألمانية» المحفوظة فقط للمواطنين الألمان: حرية التجمع (المادة 8)، وحرية تكوين الجمعيات، والحرية النقابية (المادة 9)، وحرية التنقل (المادة 11)، وحرية العمل (المادة 12).

[844←]
Cfr. Ch. Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1, GG, 1997, p. 501.

[845←]
E. Klein, Human Dignity in German Law, cit., p. 152.

[846←]
BVerfGE 39,1,42 (1975).

[847←]
BVerfGE 49,24,53 (1978).

[848←]
E. Klein, Human Dignity in German Law, cit., p. 156.

[849←]
Ibidem, p. 149.

[850←]
انظر:

Memorandum del governo del Regno d'Arabia Saudita, in A. Pacini (a cura di), L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1998, p. 34.

[851←]
J. Habermas, Tra scienza e fede, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 183.

[852←]
Ibidem, p. 187.

[853←]

.Ibidem, p. 193

[854←]
.Ibidem, p. 197

[855←]
.Ibidem, p. 202

[856←]
.Ibidem, p. 200

[857←]
.Ibidem, p. 212

[858←]
.Ibidem, p. 29

[859←]
P. Flores D’Arcais, Le tentazioni della fede. (Undici tesi contro Habermas), in .«Micromega», Per una riscossa laica, Roma, 2007, p. 7

[860←]
.J. Habermas, Tra scienza e fede, cit., p. 17

[861←]
.P. Flores D’Arcais, Le tentazioni della fede, cit., p. 7

[862←]
.Ibidem, p. 8

[863←]
لننظر، على سبيل المثال، في القانون الإيطالي الصادر في 9 يناير عام 2006 بشأن «حظر ممارسات تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية».

[864←]
.P. Flores D’Arcais, Le tentazioni della fede, cit., p. 8

[865←]
United Nations High Commissioner for Human Rights, The Right to Freedom of Thought, .Conscience and Religion (Article 18): 07/30/93. General comment 22, pp. 2-3

[866←]

J. Tully, Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 30.

وفي هذا الصدد، يراجع:

F. Belvisi, Società multiculturale, diritti, costituzione, Bologna, Clueb, 2000, pp. 120 ss.

[867←]
.J. Tully, Strange Multiplicity, cit., p. 66

[868←]
.Ibidem, p. 183

[869←]
انظر الأطروحات المذكورة أعلاه فيما يتعلق بالحق في الحرية الدينية.

[870←]
.G. Zagrebelsky, Il diritto mite, Torino, Einaudi, 1992, p. 10

[871←]
انظر:

F. Belvisi, Società multiculturale, diritti, costituzione, cit., p. 164.

[872←]
.J. Habermas, L'Occidente diviso, Roma-Bari, Laterza, 2005

[873←]
M. Koskenniemi, Global Governance and Public International Law, in «Kritische Iustiz», .37, 2004, Heft 3, pp. 243 ss

[874←]
.Ibidem, p. 243

[875←]
تقويم هاردت ونيغري الذي يفسر الميل نحو الإمبراطورية بأنه التوجه نحو دستور نظام معقد، يشمل تعددية المنظمات الدولية (منظمة التجارة العالمية، البنك الدولي، إلخ.) التي لا يمكن اختزالها في الهيمنة الأمريكية وحدها -هو تقويم مختلف، راجع: .M. Hardt e A. Negri, Impero, Milano, Rizzoli, 2002

[876←]
.M. Koskenniemi, Global Governance, cit., p. 249

[877←]
.Ibidem, p. 253

[878←]
اقتصر القرار 1441 الصادر في 8 نوفمبر 2002 على التهديد بـ «عواقب وخيمة» في حالة عدم تعاون الحكومة العراقية في التحقق من القيود المفروضة على إعادة التسلح. من ناحية أخرى، استخدم التدخل الأنجلو أمريكي ذريعة وجود أسلحة دمار شامل (غير موجودة) مسوّغاً للتدخل.

[879←]
A. Anghie, Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 273 ss.

[880←]
انظر مقال:

M. Tondini, Beyond the Law of the Enemy, relazione presentata all'edizione 2007 del Colloquio di Cortona, War, Law and Global Order realizzato dalla Giangiacomo Feltrinelli Foundation in collaborazione con il Centro Iura Gentium e l'Università degli Studi di Firenze, 19-21 ottobre 2007.

[881←]
راجع في هذا الصدد:

L. Ferrajoli, Il «diritto penale del nemico» e la dissoluzione del diritto penale, in «Questione giustizia», 4, 2006, p. 812.

[882←]
Ibidem, p. 799.

[883←]
Ibidem, p. 802.

[884←]
«المادة 4 أ - أسرى الحرب، بالمعنى الوارد في هذه الاتفاقية، هم أشخاص ينتمون إلى إحدى الفئات التالية، وقد وقعوا في قبضة العدو [...]: (2) «أعضاء الميليشيات الأخرى وأعضاء ميليشيا المتطوعين الآخرين، بما في ذلك أفرادُ حركات المقاومة المنظمة، المنتمون إلى طرف في النزاع الذي يدور في داخل أراضي تلك الدول أو خارجها، حتى وإن كان هذا الإقليم محتلاً».

[885←]
انظر:

R. Arnold, Human Rights in Times of Terrorism, in «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 66, 2006, p. 310.

[886←]
Ibidem.

[887←]

المادة 13- يجب معاملة أسرى الحرب معاملة إنسانية في جميع الأوقات.

[888←]
المادة 105- يحق لأسير الحرب أن تُقدّم له المساعدة من أحد رفاقه من السجناء، وأن يدافع عنه محام مؤهل، أو محام يختاره بنفسه، وأن يستدعي الشهود، وأن تُقدّم له خدمات مترجم شفوي كفء إذا رأى ذلك ضرورياً. وتقوم السلطة القائمة بالاحتجاز بإبلاغ هذه الحقوق في الوقت المناسب قبل المحاكمة.

[889←]
Cfr. Report of the Working Group on Arbitrary Detention of the UN Commission for .Human Rights of 16 December 2002, UN Doc. E/CN.4/2003/8, pp. 19 ss

[890←]
راجع في هذا الصدد:

R. Dworkin, Corte Suprema e garanzie nel trattamento dei terroristi, in «Quaderni costituzionali», XXV, 4, 2005, p. 913.

[891←]
.Ibidem, p. 916

[892←]
.Ibidem, p. 919

[893←]
للاطلاع على تحليل عميق لقرار المحكمة العليا، راجع:

C. Bologna, Hamdan vs. Rumsfeld: quando la tutela dei diritti è effetto della separazione dei poteri, in «Quaderni costituzionali», XXVI, 4, 2006, pp. 816817.

[894←]
راجع في هذا الصدد:

L. Ferrajoli, Il «diritto penale del nemico» e la dissoluzione del diritto penale, p. 807.

[895←]
.Ibidem, p. 809

[896←]
.Ibidem, p. 812

[897←]
.National Security Strategy, May 2010, p. II

[898←]

.Ibidem, p. III

[899←]
.Ibidem, p. 12

[900←]
.Ibidem, p. 22

[901←]
B.-O. Bryde, Konstitutionalisierung des Völkerrechts und Internationalisierung des Verfassungsrechts, in «Der Staat», 42. Band, 2003, Heft 1, p. 64.

فيما يتعلق بإمكانية دسترة القانون الدولي، ومِنْ ثَمَّ إمكانية إنشاء نظام للسلام بمثابة نظام قانوني، وأيضاً بشأن الصعوبات التي تعترض إنشاء «دولة عالمية»، انظر: E. Denninger, L'impatto della globalizzazione sulle democrazie contemporanee, in «Rassegna Parlamentare», 2004, n. 1, pp. 35 ss.

[902←]
.B.-O. Bryde, Konstitutionalisierung des Völkerrechts, cit., p. 64

[903←]
.Ibidem, p. 68

[904←]
.Ibidem, p. 69

[905←]
.Ibidem

[906←]
A. von Bogdandy, Il costituzionalismo nel diritto internazionale: commento su una proposta dalla Germania, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 183.

[907←]
C. Tomuschat, International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century, Académie de Droit International, Recueil des Cours (1999), The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 2001, p. 23.

[908←]
.A. von Bogdandy, Il costituzionalismo nel diritto internazionale, cit., p. 189

[909←]

C. Tomuschat, International Law, cit., p. 162.

ويضيف توموستشات أن التحدي الكبير الذي يواجه الفقهاء اليوم هو تحديد خط فاصل مناسب بين مفهوم سلطة الدولة قوةً قامعة من جهة، ودرع حماية للبشر الخاضعين لولايتها من جهة أخرى.

[910←]
A. von Bogdandy, Il costituzionalismo nel diritto internazionale, cit., p. 202.

يلحظ توموستشات أن عدداً كبيراً من الوثائق القانونية في عصرنا تشير إلى المجتمع الدولي بمثابة منتدى تحكيم له القول الفصل في مسائل ذات أهمية أساسية في العلاقات الدولية. وفي هذا الصدد، يستشهد بالمادة 53 من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1969 كمثال، حيث يمكننا أن نقرأ فيها: «القاعدة الدائمة للقانون الدولي العام هي قاعدة مقبولة ومعترف بها من جانب المجتمع الدولي للدول، بوصفها قاعدة لا يسمح بالانتقاص منها، ولا يمكن تعديلها إلا من خلال قاعدة لاحقة من قواعد القانون الدولي العام لها الطابع نفسه».

In C. Tomuschat, International Law, cit., P. 75.

[911←]
.A. von Bogdandy, Il costituzionalismo nel diritto internazionale, cit., p. 202

[912←]
.Ibidem, p. 204

[913←]
يكتب توموستشات: «يمكن تعريف المجتمع الدولي بأنه مجموعة من القواعد والإجراءات والآليات المصممة لحماية المصالح الجماعية للبشرية على أساس تصور القيم المشتركة»، في: C. Tomuschat, International Law, cit. .p. 88

[914←]
.J. Habermas, Der gespaltene Western, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 134

[915←]
.Cfr. A. von Bogdandy, Il costituzionalismo nel diritto internazionale, cit., p. 212

[916←]
يشير هذا النهج بشكل أساسي إلى عمل:

J.G. Ruggie, Constructing the World Polity. Essays on international institutionalization, London, Routledge, 1998.

[917←]
لقد صيغ مفهوم «القوة المدنية» في الأصل من قِبل ف. دوشين (F. Duchêne) عام 1972. راجع في هذا الصدد: H. Maull, L’Europa come potenza «civile» globale, in L’Occidente e l’ordine internazionale, .a cura di G. Gozzi e P. Manzini, Torino, Giappichelli, 2008, p. 93

[918←]
راجع العمل الممتاز للمؤلف:

M. Telò, L’Europa potenza civile, Roma-Bari, Laterza, 2004, in particolare p. 60 e pp. 207-209.

إن جذور «القوة المدنية» يجب أن نقتفي أثرها ليس فقط في المسيحية وفي التنوير والاشتراكية الديمقراطية، بل أيضاً في تراث القرن العشرين، أي في رفض الحرب وفي التقييد التدريجي لسيادة الدول (ص: 207). وعلى أساس هذا التراث التاريخي تشكلت القيم التي كانت أصل نفوذ أوروبا بحسبانها «قوة مدنية»: حقوق الإنسان، والديمقراطية، والسلام، والتسوية السلمية للصراعات (p. 209).

[919←]

.Ibidem, p. 194

[920←]

Ibidem, p. 123.

إن مبدأ التضامن منصوص عليه بوضوح في ديباجة ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي: «إدراكاً لتراثه الروحي والأخلاقي، تأسس الاتحاد على القيم غير القابلة للتجزئة المتمثلة في كرامة الإنسان والحرية والمساواة والتضامن»، في: L.S. Rossi (a cura di), Carta dei Diritti Fondamentali e Costituzione dell’Unione Europea, Milano, Giuffrè, 2002, p. 291.

[921←]

يمكن لوجود تركيا في الاتحاد الأوروبي بدلاً من ذلك أن يسهم في إقامة علاقات تعاون مع العالم الإسلامي.

[922←]

.M. Telò, L’Europa potenza civile, cit., p. 56

[923←]

.G.J. Ikenberry, America senza rivali?, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 116

[924←]

.Cfr. M. Telò, L’Europa potenza civile, cit., p. 177

[925←]

يتحدث تيلو (Telò) في الواقع عن الحاجة إلى تعزيز النظام الأوروبي الحالي «الحكومة المختلطة» المكونة من العنصر التكنوقراطي (المفوضية)، والعنصر الديمقراطي (البرلمان)، وعنصر الدولة السياسي (المجلس والمجلس الأوروبي). لكنه يقول أيضاً: إن الحكومة المختلطة يجب ألا تكون حكومة مجزأة, «خاصة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية، كما يتضح من استمرار الفصل بين إدارتين متوازيتين، المفوضية والمجلس، وهذا ما يفرغ وحدة النظام المؤسسي». (ibidem, p. 225) وهو توضيح يكشف عن كل العراقيل التي تقف في طريق تحقيق الوحدة السياسية الكاملة.

[926←]

راجع:

W. Kymlicka, Teoria politica occidentale e rapporti etnici nell’Europa dell’Est, in W. Kymlicka e M. Opalsky (a cura di), Il pluralismo liberale può essere esportato? Teoria

politica occidentale e relazioni etniche nell'Europa dell'Est, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 51 ss.

[927←]
D. Grimm, Una costituzione per l'Europa?, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro e J. Luther (a cura di), Il futuro della costituzione, Torino, Einaudi, 1996, pp. 339 ss.

[928←]
انظر:

A. von Bogdandy, Supranationaler Föderalismus als Wirklichkeit und Idee einer neuen Herrschaftsform, Baden-Baden, Nomos, 1999.

[929←]
H. Hofmann, I diritti dell'uomo, la sovranità nazionale, la Carta europea dei diritti fondamentali e la Costituzione europea, in «Scienza & Politica», 25, 2001.

[930←]
J. Habermas, Una costituzione per l'Europa?, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro e J. Luther (a cura di), Il futuro della costituzione, cit.

[931←]
ولكن لا يمكن تجاهل الطبيعة المتضاربة لمفهوم «القوة المدنية»، لأن القيم التي يجلبها الاتحاد الأوروبي: الديمقراطية وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان - ليست قيماً مطلقة، بل هي قيم نموذجية للتقاليد الغربية، ووظيفية تخضع لتأكيد مصالح الاتحاد الأوروبي. وينشأ هذا على سبيل المثال من تحليل المادة 11 من معاهدة الاتحاد الأوروبي، التي تم تبنيها في ماستريخت في 7 فبراير 1992، والتي تحدد أهداف السياسة الخارجية والأمنية المشتركة للاتحاد الأوروبي، أولاً: «الدفاع عن القيم المشتركة، والمصالح الأساسية، واستقلال الاتحاد ونزاهته»، وثانياً: تعزيز الأمن والتعاون الدوليين. وأخيراً: ورد ذكر «تنمية الديمقراطية وسيادة القانون وتعزيزها، فضلاً عن احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية». لكن انتشار هذه القيم الخاضعة للمصالح الأوروبية، يمكن أن يتعارض مع قيم الدول الأخرى ومصالحها في المجتمع الدولي. راجع في هذا الصدد: M. Balboni, Integrazione militare europea tra legittimazione interna e obiettivi di good governance: conflitto o armonia?, in G. Gozzi e P. Manzini (a cura di), L'Occidente e l'ordine internazionale, Torino, Giappichelli, 2008, p. 131.

[932←]
J. Habermas, in «Corriere della Sera», 14 giugno 2004.

[933←]
M. Telò, L'Europa potenza civile, cit., p. 159.

[934←]
يشير و. هوف على نحو خاص إلى:

A. MacIntyre, Il patriottismo è una virtù?, in Comunitarismo e liberalismo, Roma, Editori Riuniti, 1992 e a .M. Walzer, Sfere di giustizia, Milano, Feltrinelli, 1987.

[935←]
.O. Höffe, La democrazia nell'era della globalizzazione, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 213

[936←]
.Ibidem, p. 214

[937←]
.Ibidem, p. 317

[938←]
.Ibidem, p. 324

[939←]
.Ibidem

[940←]
L. Ferrajoli, Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia, 2 voll., Roma-Bari, .Laterza, 2007, vol. II, Teoria della democrazia, p. 553

[941←]
.Ibidem, p. 556

[942←]
راجع في هذا الصدد:

A. Cassese, Modern Constitutions and International Law, in «Collected Courses of the Hague Academy of International Law», 192, 1985, pp. 341 ss.

[943←]
.L. Ferrajoli, Principia iuris, cit., p. 486

[944←]
.Ibidem

[945←]
.Cfr. C. Tomuschat, International Law, cit., p. 339

[946←]
M. Koskenniemi, International Law and Hegemony: A Reconfiguration, in «Cambridge .Review of International Affairs», 17, 2, 2004, p. 206

[947←]
.Ibidem, p. 213

[948←]

إن النظرية التي يختلف عليها كوسكنييمي بشأن اعتماد القانون الدولي المتَّخَذ أداة على قوى الهيمنة، يدعمها ت. فارير في: T. Farer, Toward an effective international legal order: From coexistence to concert?, in» Cambridge Review of International Affairs», 17, 2, 2004.

[949←]

M. Koskenniemi, International Law and Hegemony, cit., p. 214.

[950←]

B. Rajagopal, International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[951←]

Ibidem, p. XIV.

[952←]

ينتمي إلى هذه الشبكة أ. أنجي (Anghie A.)، و ب. س. شيمني (B.S. Chimni)، و ج. ت. جاثي (J.T. Gathii)، و س. ن. جروفوجي (S.N. Grovogui)، وماكاو واموتوا (Makau wa Mutua)، وب. راجاجوبال (B. Rajagopal) والعديد من الأشخاص الآخرين.

[953←]

Ibidem, p. 13.

[954←]

Cfr. F. Fanon, I dannati della terra (1961), Torino, Einaudi, 2007

وبصفة خاصة الفصول التي تتحدث عن العنف ونكسة الضمير القومي.

[955←]

Cfr. P. Chatterjee, The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.

[956←]

B. Rajagopal, International Law from Below, cit., p. 16.

[957←]

Ibidem, p. 28.

[958←]

Cfr. Declaration on the Establishment of a New International Economic Order, Unga Res. 3201, Sixth Spec. Sess., 1 May 1974, Supplement No. 1(A/9559).

[959←]

انظر إعلان الحق في التنمية، الدورة الحادية والأربعون، الجلسة العامة 97, 4 ديسمبر 1986. راجع في هذا الصدد:

A. Cassese, Diritto internazionale, II, Problemi della comunità internazionale, a cura di P. Gaeta, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 199.

[960←]

في هذا الصدد، يمكننا أن نذكر التحالف الوطني للحركات الشعبية (Napm) في الهند. وقد تم تشكيله في عام 1992 وقاد نضالاً من أجل التنمية من المفترض أنه يعارض ثقافة الاستغلال المرتبطة بآفاق «الخصخصة» و«التحول الليبرالي». وهو مكون من نحو مائة منظمة من 17 دولة. يدعو تحالف «نابم» إلى إقامة ديمقراطية، تقوم على السيطرة الشعبية على الموارد الطبيعية، ويعتقد أنه ينبغي للهند أن تترك منظمة التجارة العالمية لصالح إقامة مؤسسة بديلة لتنظيم التجارة العالمية بأشكال ديمقراطية صديقة للسكان ومستدامة بيئياً.

ومن الأهمية بمكان مطالبة الهند برفض قبول ترتيبات التكيف الهيكلي وبرامجه التي يفرضها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومؤسسات دولية مماثلة. فلا ينبغي السماح لهذه المنظمات بصياغة السياسات والتأثير عليها في مجالات معينة، ولا سيما في المجالات الحيوية مثل التعليم والصحة والاتصال ووسائط الإعلام والبيئة وتشريعات العمل. ويجب إضفاء الطابع الديمقراطي على هذه المؤسسات بشكل مناسب؛ لتعكس تكوين المجتمع العالمي وتطلعاته. كما يجب أن يكون للمجتمعات القروية سيطرة كاملة على الموارد الطبيعية. وينبغي ضمان المشاركة الكاملة للمرأة في جميع عمليات صنع القرار في كل مجتمع قروي. كما يجب ضمان الحكم الذاتي القبلي فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحماية الهويات الثقافية المختلفة. ويجب أن يمضي الاعتراف بالتقاليد الثقافية المختلفة جنباً إلى جنب مع تأكيد حقوق الإنسان العالمية وحمايتها. ويجب ضمان حقوق الإنسان للمرأة بغض النظر عن المِلل والأديان. من هذا المنظور وحده يمكننا التحدث عن حقوق الإنسان الأساسية والعدالة.

ويذكر راجاجوبال حركة زاباتيستا بين الحركات الاجتماعية، التي تشكلت عام 1983 والتي ما تزال تمثل حركة مكونة من الهنود المنحدرين من المايا؛ بهدف تأكيد حقوق الشعوب الأصلية المكسيكية. إن نضالهم مستمر مع نضال الشعوب الأصلية ضد الغزاة الأوروبيين، واستمر دون انقطاع لمدة 500 عام. وتهدف هذه الحركة التي تمارس أسلوباً سلمياً للكفاح أولاً: تحرير تشياباس (Chiapas)، بمعارضة «سوء الحكم» من الحكومة المركزية المكسيكية، التي باعت الموارد الطبيعية للشعوب الأصلية للشركات متعددة الجنسيات، وأجبرتها على العيش في ظروف معيشية سيئة.

[961←]

B. Rajagopal, International Law from Below, cit., p. 229.

[962←]

Ibidem, p. 236.

[963←]

Ibidem, p. 247.

[964←]

Ibidem, p. 248.

[965←]

راجع حول مفهوم «العولمة من أسفل»:

R. Falk, Law in an Emerging Global Village. A Post-Westphalian Perspective, Ardsley, N.Y., Transnational Publishers, 1998, pp. 218 ss.

[966←]
.B. Rajagopal, International Law from Below, cit., p. 268

[967←]
.Ibidem, p. 263

[968←]
تعلن المادة الأولى من الميثاق: «مقاصد الأمم المتحدة هي: [...] إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام». راجع: R. Ranjeva, Peoples and National Liberation Movements, in M. Bedjaoui (a cura di), International Law: Achievements and Prospects, Dordrecht, Martinus .Nijhoff Publishers, 1991, p. 101

[969←]

“Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut cristiani».

«الواضح من كل ما قيل أن الهنود كانوا بلا شك أسياداً حقيقيين في العموم، وبخاصة المسيحيون»:

in F. de Vitoria, Relectio de Indis. La questione degli Indios (a cura di A. Lamacchia), Bari, Levante editori, 1996, pp. 30-31.

راجع في هذا الصدد:

G.C. Marks, Indigenous Peoples in International Law: The Significance of Francisco de Vitoria and Bartolome de Las Casas, in «Australian Year Book of International Law», 1992, 13, pp. 18-20 e R.A. Williams, Jr., The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest, New York, Oxford University Press, 1990, pp. 97-99.

[970←]
تم طرح هذا المفهوم بالقوة، ولكن بدون نجاح، اقترحته رابطة علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين الذين قاموا في أثناء الأعمال التحضيرية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1947، بإعداد وثيقة مهمة تنصّ على أنه إذا كان القصد منها الاعتراف بحقوق كل إنسان، فإنه كان من الضروري في الوقت نفسه أن يكون الاعتراف بالحق في الاعتراف بتقاليد وثقافات وقيم المجموعة التي يقوم كل فرد من خلالها بتكوينه الخاص، راجع البيان المتعلق بحقوق الإنسان: Statement on Human Rights, in «American Anthropologist», 49, October-December 1947, n. 4, pp. 539-.540

[971←]
قرار الجمعية العامة 1514 (XV). راجع في هذا الصدد: F. Abdulah, The Right to Decolonization, in M. Bedjaoui (a cura di), International Law: Achievements and Prospects, Dordrecht, Martinus .Nijhoff Publishers, 1991, p. 1209

[972←]
.R. Ranjeva, Peoples and National Liberation Movements, cit., p. 103

[973←]

قرار الجمعية العامة 2625 (XXV).

[974←]
.R. Ranjeva, Peoples and National Liberation Movements, cit., p. 102

[975←]
.Ibidem, pp. 105 ss

[976←]
راجع في هذا الصدد:

V. Buonuomo, I diritti umani nelle relazioni internazionali, Roma, Mursia, 1997, p. 126.

[977←]
.Ibidem, pp. 127-128

[978←]
S. Freud, Risposta a Einstein (1932), in S. Freud e A. Einstein, Riflessioni a due sulle sorti del mondo, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 81.

[979←]
يستخدم فرويد في ردّه على أينشتاين جميع المسميات التي أوردناها هنا للإشارة إلى «الحوافز»، غير أنه لم يستخدم في رده مفهوم «الحوافز على الحياة» التي ظهرت في عمل سابق له بعنوان «قلق في الحضارة» عام 1929، انظر: Il disagio della civiltà (1929), Torino, Boringhieri, 1971, p. 257.

كان فرويد قد طور نظرية «الحوافز» منذ كتابه «ما وراء مبدأ اللذة» (1920).

[980←]
يعبر فرويد عن اقتناع بأن «النزعة العدوانية في الإنسان هي نزعة غريزية أصلية ومستقلة»، في:

Il disagio della civiltà, cit., p. 257.

[981←]
.S. Freud, Risposta a Einstein, cit., p. 87

[982←]
يصف كانط عملية التحضر على النحو التالي: «الإنسان مدفوع بعقله إلى العيش في مجتمع بشري، وفي هذا المجتمع يتثقف بالفنّ والعلوم، ويتحضر، ويكتسب لنفسه طابعاً أخلاقياً، ومهما كان ميله الحيواني إلى أن يترك نفسه بشكل سلبي لمحفزات المتعة والبهجة، التي يسميها السعادة، فهو مدفوع إلى جعل نفسه جديراً بالإنسانية في الصراع مع الصعوبات، التي تعارضها فظاظة طبيعته»، في: I. Kant, Antropologia pragmatica (1798), Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 220.

[983←]
.S. Freud, Il disagio della civiltà, cit., p. 231

[984←]

S. Freud, Risposta a Einstein, cit., p. 86.

أشكر زوجتي باتريتسيا لأنها أشارت علي بهذا المقطع في نص فرويد.

[985←]

.Ibidem